Obras completas de Platón

Platón
Obras Completas

Traducción, prólogo, notas y Clave hermenéutica de Juan David García Bacca ● Tomo V ● Eutidemo, Gorgias ● Coedición de la Presidencia de la República de Venezuela, la Facultad de Humanidades y Educación y la Dirección de Bibliotecas, Información, Documentación y Publicaciones de la Universidad Central de Venezuela ● Caracas, 1981.

Versión directa del texto griego de la Edición "Guillaume Budé", Société d'Édition "Les Belles Lettres", París

ADVERTENCIA

Las siglas Cl. 1, 2, 3; II.1, 2; III.1, 2, etc., remiten a la Clave her menéutica.

Depósito Legal Cf 80 — 1401

RECONOCIMIENTO

El Traductor y Autor agradece al colega universitario doctor Blas Bruni Celli, su colaboración filosófica y técnica en la revisión de los diálogos "Eutidemo" y "Gorgias" de este tomo.

Y reconoce una deuda especial al licenciado Benjamín Sánchez como revisor general de las obras completas en sus aspectos filosófico y técnico.

J. D. G. B.

EUTIDEMO

Lugar y tiempo del diálogo hablado: Atenas. En el Liceo, gimnasio. Hacia el 405 a. C.

Personas:

CRITÓN. Ateniense. Rico. Amigo y discípulo de Sócrates. Más o menos de su misma edad.

SÓCRATES. Ateniense. Filosofante dialéctico. De unos 65 años. "Recuerda muy bien" el diálogo sostenido con los sofistas Dionisodoro y Eutidemo; y se lo repite a Critón quien "a pesar de haber estado entonces en el Liceo, no pudo oírlo por la multitud de los presentes".

EUTIDEMO y DIONISODORO. De Quíos. Hermanos. Emigrados a Turio. Actualmente en Atenas. Sofistas de profesión. Viejos.

CLINIAS. Ateniense. Aristócrata. Jovencito. Sobrino de Alcibíades; con sus adoradores, uno de ellos.

CTESIPO. Ateniense. Jovencito.

Gran multitud de oyentes.

Lugar y tiempo del diálogo transcrito definitivamente: Atenas, Academia (370-346 ?).

ARGUMENTO

Los sofistas Eutidemo y Dionisodoro son, según Sócrates, pancratiastas (παγκρατιαστά): omniluchadores, tomando esta palabra en toda su amplitud de modo que comprenda no sólo todas las clases de lucha corporal —boxeo, cuerpo a cuerpo, lucha libre...—, sino luchas ante juzgados, ante asambleas públicas; y aun luchas lógicas: de palabras y razones, de modo que puedan probar y refutar cualquiera proposición, sea verdadera o falsa, —lucha erística. Tal es la caracterización que Sócrates hace a Critón de los dos hermanos sofistas (271 c, d, e; 272 a, b, c, d).

Al comenzar el diálogo con ellos les dice Sócrates: de todo lo que sabéis, y es "todo", dejad de lado todo menos el dar muestras de que sabéis persuadir a este joven (Clinias) de que debe poner su cuidado en filosofar y en la virtud (275 a).

Ellos van a hacer de maestros; Clinias, de discípulo o aprendiz (μαθητής). Parece, pues, ser cuestión, previa a enseñar filosofía y virtud, determinar "qué hombres aprenden: ¿los sabios o los ignorantes?" (275 d). Con ella se inaugura la primera parte del diálogo.

I. PRIMERA PARTE

Eutidemo y Clinias (275 d, e; 278)

Advertencias

1. Prescíndase de que el diálogo es entre un jovencito y unos viejos sofistas que están exhibiendo sus dotes de sabihondos (σοφιστής), no deslindadas de las de sabio (σοφός), ante una concurrencia de admiradores y curiosos.

2. Las palabras empleadas en la expresión de la cuestión encierran varias significaciones, no deslindadas por la concurrencia, —exceptuado Sócrates; y, de intento, no deslindadas por Eutidemo quien dirige el diálogo con sus preguntas. "Aprender" (μανθάνειν) —como advertirá Sócrates más tarde a Clinias— significa a la vez "aprender"

y "comprender", aunque, en esta última significación, se emplee más bien συνιέναι (277 e; 278 a). Así que μαθητής es, a la vez, aprendiz-y-comprendiente (inteligente) y su adjetivo negativo ἀμαθής suena, a la vez, a tonto-y-a-incapaz-de-aprender a pesar de las enseñanzas de maestro. Tanto el tonto como el in-capaz son "ignorantes" (ἀμαθεῖς). Tal doble significación es cual acorde de dos notas, afines o consonantes. Y, por tal estado, se prestaba esta palabra —y otras griegas de entonces— a ser desviada o servir de punto de bifurcación para un diálogo, echando cada interlocutor por su camino, o dejándose uno de ellos, inadvertidamente, llevar de una significación a otra por el interlocutor guía. La norma de "a una palabra una sola significación", e inversamente, no comienza por regir en el estado "natural" del lenguaje. Y tal estado de bisonancia significacional da un compuesto tan natural cual un dúo. "Sabio" (σοφός) estaba, y está aquí, sonando a "entendido" (sabio en. . .) y "listo" (inteligente).

La separación entre las dos (o más) significaciones de una palabra la opera aquí la "refutación" (ἔλεγχος) que consistía ya —por común acuerdo, implícito, mas actuante— en mostrar que su no separación lleva a contradecirse, lo que, también por común admisión, no era aceptable. Los dialogantes estaban, pues, moviéndose ya (hacia el 405 a. C.) en una cierta atmósfera lógica común.

3. Nótese su estructura.

3.1. Disyunción inicial: "aprenden (comprenden) ¿los sabios *o* (ἤ) los ignorantes?". Admitido, el "principio de Disyunción".

3.2. Por ser disyunción —y no alternativa, ἤ καὶ o también, y/o— no hay intermedios o mezclas. No es posible haya ni semisabios, por tanto semiignorantes; ni semiignorantes, por tanto semisabios. Admisión común implícita, mas eficaz del principio de contradicción. No es admisible el contradecirse (ἀντι-λέγειν), como se dirá aquí (285 d, e; 286).

3.3. La refutación tiene dos fases: (+a) toma uno una parte de la disyunción inicial y —mediante pasos, ordenados por preguntas de otro, seguidas de respuestas del primero— se lleva a que el primero afirme la otra parte de la disyunción. (—a) Toma uno esta otra parte de la disyunción inicial y —mediante. . .— se lo lleva a que él mismo afirme la otra parte.

(+1) "Los sabios son quienes aprenden"; pasos intermedios: —, —, —, . . . *Luego* (ἄρα) "los ignorantes son quienes aprenden",

y "no son los sabios los que aprenden". En los pasos intermedios —, —, —, . . . entra la relación entre maestros y discípulos (o aprendientes). La inversión se realiza en los pasos intermedios —por inconfesado cambio de sentido de las palabras.

(—1) "¿Los Ignorantes son quienes aprenden lo que no saben?". Pasos intermedios: —, —, —. *Luego* "los ignorantes aprenden lo que saben". Durante los pasos intermedios, en que se verifica la inversión de "no" a "sí", entra la relación de maestro a aprendiente, al enseñar algo el maestro al aprendiz mediante otra cosa que éste tiene ya aprendida.

Dionisodoro reemplaza a Eutidemo haciendo se contradiga Clinias una vez más, a base de la ambigüedad de saber como adquirir y como tener. Van tres "sofismas" —aunque esta palabra no aparezca.

Así que lo decisivo es el proceso mismo que se sirve alternativamente, a discreción del guía, de una de las dos significaciones afines de una palabra: entendido-listo (sabio), ignorante-tonto (no instruido). Así que tal tipo de refutación no pasa de ser, como advierte Sócrates a Clinias, jovencito, sino un juego o juguete de niños (παιδία 278 b) y que su secreto está en la dualidad de significados y su trueque tramposo. A su vez, refutación (ἔλεγχος) tiene un doble significado y doble uso: es hacer que el refutado caiga en contradicción y hacer que se avergüence de haber caído o haberse dejado engañar. Este segundo efecto, intentado por los hermanos sofistas, aparece en el diálogo, en forma de rubor en los refutados y en la de risa y aplausos del gran cortejo admirador de los dos hermanos.

INTERMEDIO

Sócrates y Clinias (277 d, e; 282)

Sócrates va a tomar en serio el tema de exhortar a un jovencito a dedicarse a la sabiduría y a la virtud; da, así, un buen ejemplo a los hermanos sofistas.

Parte Sócrates de una concordancia básica: "todos los hombres queremos ser *bien*aventurados" (que todo nos salga *bien,* εὖ πράττειν). Pero hay que fijarle un solo sentido a esa palabra y voluntad. Para ello se enumeran clases bien definidas y ordenadas de bienes: 1) Riqueza, 2) salud, belleza; 1, 2) bienes corporales; 3) nobleza heredada, talentos, honores en tierra propia; 4) Templanza, Justicia, Va-

lentía. 5) Sabiduría. 6) Buena Suerte (éxito, εὐτυχία) sería "el máximo de los bienes". Mas la buena Suerte, adviértele Sócrates a Clinias, es una propiedad de la Sabiduría; por tanto queda ya dicha y no hay por qué repetirla aparte de ella. Ella es la gran suerte y la garantía del éxito en las demás profesiones. "Cuando sabiduría está presente (παρ-οὐσία está siendo en...), nada más es necesario para la buena suerte o seguridad de éxito (εὐ-πραγία) en todo. Así que un bien (1, 2, 3, 4) nos será garantizadamente un bien: a) si está en él presente (siendo en él) Sabiduría; b) si sabemos usarlo correctamente; c) si tal corrección está asegurada por ciencia. En toda posesión y actividad, la ciencia proporciona no solamente *buena* suerte —εὐτυχία, éxito—, sino *buena* obra (εὐ-πραγία)".

Así que un bien cualquiera (1, 2, 3, 4) dirigido por ignorancia resulta ser peor que su contrario (salud, dirigida por ignorancia es peor que enfermedad...); y es tanto peor por cuanto un bien sirve a la ignorancia más potentemente que un mal.

Pero los bienes (1, 2, 3, 4) hácense mejores, guiados por sensatez y sabiduría.

Los llamados "bienes" (1, 2, 3, 4), y, por ello, los correspondientes "males", no son, de suyo, ellos en cuanto ellos mismos (αὐτὰ καθ'αὑτά) dignos (ἄξια) o indignos; la dignidad les viene a los bienes de la presencia entitativa (παρ-οὐσία) de sensatez y sabiduría. La Sabiduría es lo Bueno; la Ignorancia, lo Malo (281 d, e).

Adviértase que la frase hecha, y técnica "αὐτὰ καθ' αὑτά", aparece aquí por primera y única vez en este diálogo; mas no se emplean jamás las palabras de eidos e idea, lo que pareciera exigir la ocasión y el propósito. Indica, pues, Sócrates al jovencito Clinias, que distinga entre bien y dignidad. La dignidad la da a los bienes Sabiduría —sensatez, ciencia. "Ellos, en cuanto ellos mismos, ninguno de ellos no es digno de nada".

Por fin: la Sabiduría es algo enseñable; no nace sin más, de por sí, automáticamente (ἀπὸ ταὐτομάτου) en el hombre; ha de aprenderse por enseñanza y, para ello, "es necesario filosofar (φιλοσοφεῖν)"; "solamente esto entre todo, hace al hombre bien-aventurado y de buena -suerte".

Este es el paradigma o modelo de discurso exhortativo en serio; hecho en forma "común y corriente" (ἰδιωτικόν, privada) "y, tal vez, pesada y larga" —cual la mía, dice Sócrates.

II. SEGUNDA PARTE

Dionisodoro-Eutidemo y Ctesipo (283-286 a, b).

—Sócrates, ¿tú, y vosotros los demás, queréis que a este jovencito lo exhorte en serio a que se haga sabio? ¿Lo queréis en serio? Sí. —Pues piénsalo bien, Sócrates, y no te desdigas. —No me desdiré por nada.

Dionisodoro comienza por dar seriedad ontológica a eso de hacer que uno que *no es* sabio se haga *(ser)* sabio. Es cual proponerse que muera a lo que *es*, que deje de ser —y quien se lo proponga se propone matar; aquí un enamorado (Ctesipo) se propone acabar del todo con su doncel (Clinias). Pasada la naturalmente violenta reacción de Ctesipo, Eutidemo plantea la cuestión en fórmula neutral: "¿Es posible mentir?".

A la pregunta de Eutidemo: ¿es posible mentir? Ctesipo responde: sí, "es posible mentir".

(a+) Eutidemo va a dirigir el diálogo (D) con preguntas (p) y respuestas (r), de modo que termine Ctesipo admitiendo que "no es posible mentir" (—a). Esquemáticamente.

$$\frac{\begin{matrix}(+a)\\ D^{p}_{r}\,(+a)\end{matrix}}{(-a)}$$

La inversión se verifica dentro de D^{p}_{r} ( ). Tomemos la actitud irónica de Sócrates: no discute el que no sea posible mentir y que, por tanto no haya mentiras; y no discute los pasos —preguntas, respuestas— por los que Dionisodoro invierte la afirmación contraria, inicial, de Ctesipo. Si no hay como no ser —si "el no ser no es"— no hay ni puede haber no veraces (mentirosos), no buenos (malos), no justos (injustos)...; y si, además, los dos hermanos saben cómo hacer de los malos buenos, de los insensatos sensatos, de los viciosos virtuosos, que "nos, haga tal bien, y no discutamos del nombre". "Si alguno de los jóvenes tiene miedo de someterse a tal aniquilación, yo —Sócrates— viejo, me entrego a ella".

Sócrates no se detiene en rectificar los trucos verbales y las confusiones mentales de los sofistas. (Y sería tarea innecesaria tratar de

dar ahora sentido preciso a sus frases). La imprecisión de la fraseología es parte de la pseudoargumentación. Basten, pues, dos alusiones:

El primer sofisma procede así: hablar (λέγειν) es hablar de algo: hablar verdadero es hablar (decir) de lo que una cosa (πρᾶγμα) está siendo (ὄν). Mentir es hablar; y hablar es estar hablando, o siendo lo que se es (hablar), háblese de lo que se hable: de ser o no ser. El mentir, por el hecho de "hablar", resulta verdadero.

El segundo procede así: hablar es obrar y producir; obrar y producir es hacer que algo esté siendo real en alguna parte; luego el hablar hace algo real, y habla de eso que hace; así que es verdadero. El mentir, por ser un "hacer" resulta verdadero, aunque tal hacer sea "hablar". Así que, dirá más adelante Sócrates (286 c), "o no se habla, o si se habla, se habla la verdad". Ctesipo intenta distinguir: el hablar habla de lo que una cosa es (τὰ ὄντα) de alguna manera, mas no de aquella como se ha (ὥς ἔστι). Pero la discusión termina casi casi en insultos. Sócrates interviene de la manera dicha para cortarla.

Van otros dos sofismas. Total, cuatro.

Estos cuatro sofismas son una falsificación burda de un procedimiento demostrativo, ya reconocido por los geómetras de entonces, y aun del dominio público, tanto que su ignorancia era tildada por Sócrates de "cerduna"; el empleado en la demostración de la inconmensurabilidad (ἀ-σύμμετρος) de la diagonal del cuadrado de lados unidos. De suponer que "la diagonal es conmensurable con el lado unidad" es (+a) se sigue —por pasos intermedios (M)— que "la diagonal no es conmensurable con. . ." (—a). Esquemáticamente:

$$\frac{\begin{array}{c}(+a)\\ M\ (+a)\end{array}}{(-a)}$$

III. TERCERA PARTE

Discusión entre Sócrates, Ctesipo y los sofistas (293-303)

En 279 a 282 (aquí en Intermedio) se debatió la cuestión de con qué y cómo adquirir y asegurar la felicidad, llegando a la conclusión —Sócrates y Critón— de que mediante una sabiduría, poseída,

usada, usada rectamente según ciencia. Primera onda. Desde 289 a 290, Sócrates y Clinias pasan en revista varias ciencias, entre ellas la política, para ver si proporcionan seguramente la felicidad.

Segunda onda. Los hermanos sofistas han presenciado las dos oleadas de argumentos, y su inutilidad. Eutidemo interviene un poco socarronamente, diciendo a Sócrates que no tiene por qué ir a buscar una ciencia que ya posee, y que él le va a demostrar que la posee.

Tercera onda. (Y segunda clase de sofismas).

(III.1) Pasos (fraudulentos) de "uno a todos". Adiciones y recortes sintácticos.

Sócrates admite que sabe *algo* con saber científico (ἐπιστήμη). Eutidemo arguye: Quien sabe algo sabe que sabe; quien sabe que sabe es sabio; ser sabio es saber *todo*; *luego* quien sabe *algo* sabe *todo*.

Sócrates ha admitido que sabe algo —aunque sea algo insignificante; *luego* Sócrates es ya sabio con saber científico (ἐπιστήμη). No tiene, pues, por qué ir a buscar la ciencia que anda buscando. La tiene ya, y la tiene necesariamente.

"Mas hay muchas cosas que no sé", replica Sócrates. Pues bien, dice Eutidemo: "si no sabes algo sabes que no sabes; quien sabe que no sabe es insipiente; el insipiente ignora *todo*; luego no sabe *algo*". Sócrates ha admitido que no sabe algo; *luego* es insipiente en todo. Mas acaba de admitir que es sabio; *luego* es a la vez (ἅμα) sabio e insipiente respecto de lo mismo.

Sócrates advierte a Eutidemo que, por la primera parte de la demostración, resulta ser sabio —que es lo que él pretende efectivamente ser y lo que Eutidemo prometió probarle que ya lo es. Mas por la segunda resulta que no lo es —contra la pretensión de ambos. ¿Que lo que Eutidemo pretendía hacer era el que Sócrates se refutara a sí mismo en su pretensión misma? ¿Y en esto consistía, dice Sócrates, lo sabihondo (τὸ σοφόν) del proceso? Sócrates advierte a Eutidemo que a él le pasó lo mismo: "refutarse a sí mismo"; sabe todo y a la vez no sabe nada; es sabio y no es sabio, y a todos los hombres les pasaría eso mismo.

Si Dionisodoro sabe algo, sabe todo, —arguye Ctesipo; luego sabe cuántos dientes tiene Eutidemo, cuántas son las estrellas, las arenas. . .

Por este camino el diálogo no va a ninguna parte.

El doble juego —ambiguo y tramposamente usable— consiste en la sustitución de significado de palabras cual "sabio" e "insipiente" (ἐπιστήμων, ἀνεπιστήμων). Ser "sabio" *en algo* = ser (todo un) *sabio* = ser sabio *en todo.* Y parecidamente respecto de ignorante o insciente. Saber algo-saber que se sabe; no saber algo-saber que no se sabe. Desligar una palabra de sus complementos; desligada, parece la misma. Por este camino el diálogo no va tampoco a ninguna parte.

Eutidemo echa por otro, en algunos pasos inverso al anterior. Añadir a una frase o palabra complementos, al parecer inofensivos y usuales, que, al cabo de unos pasos, llevan a absurdos. Así: saber *algo* —saber algo *mediante esto* (τῷ)— saber algo mediante *esto* (*algo*) *precisamente* (ὅτῳ) —mediante precisamente eso mismo (τῷ αὐτῷ τούτῳ) *se sabe siempre*— y se sabe *precisamente* todo (ἅπαντα) sabiendo *todo* (πάντα). Sócrates pretende por cada refuerzo o añadidura a la frase inicial "saber algo": no salir de "algo": de lo sabido. Si uno sabe "qué es Hombre" lo sabe precisamente y siempre mediante lo que es propio de Hombre; no, mediante otra cosa. Si sabe algo, por ser "algo" equivalente a "cualquier cosa" se pasa fácilmente de saber algo a saber todo. Pero Eutidemo no admite el sentido que da Sócrates a tales añadiduras para precisión, para reducirse a "lo que sabe": sé algo mediante lo que sé. . . Eutidemo pretende se quede Sócrates con algo-siempre-todo. Así Sócrates sabe ya todo desde siempre: desde nacido, desde concebido, desde que hay cielos y tierra. Eutidemo le ha enseñado que "sabe ya todo", inclusive, pues, la ciencia que busca, y que, repitiendo él el procedimiento anterior, le hará saber que sabe todo, si él, Eutidemo, se lo propone.

Sócrates no cede ante tal "monstruosa sabiduría" de ambos hombres. No se convence de que sepa todo. Y pregunta: "¿Cómo puedo afirmar que sé que los varones buenos son injustos, y además que sé que los buenos no son injustos? Lo primero, ¿dónde lo he aprendido?" —En ninguna parte, dice, interviniendo Dionisodoro, recordando su afirmación de que el no ser no es: que no puede haber-no-justos, no-malos. . . "Luego, replica Sócrates, he ahí algo que no sé".

Eutidemo hace notar a su hermano Dionisodoro que ha estropeado su propio razonamiento, porque quedará patente que Sócrates es, a la vez, sabio-y-no sabio, cuando, al revés, pretendió demostrarle que sabía todo y desde siempre.

El punto lógico, común y admitido, es el principio de *(no)* contradicción: no faltar contra él. Se admite también cual punto de partida el lenguaje corriente y las posibilidades que da de adiciones y

recortes. Si no está constituido para evitar seguramente contradicciones o para demostrar lo que uno quiera, la secuela es su reforma, "la rectitud de los nombres" —verbos, adjetivos, recortes, y adiciones... Mas el uso científico (de entendidos, ἐπιστήμονες) elimina además la posibilidad de "juego"; de juguetes (παιδία) o bromas lógicas.

En resumen, este sofisma (doble) es, en parte, del mismo tipo de los cuatro anteriores. Van en total 6.

(III. 2) Distinción y correlación entre un concreto y (su) abstracto.

(III. 21) El padre de uno (de un individuo, Queredemo, Sócrates, Eutidemo, Dionisodoro...) no es El Padre: no es Padre; como el oro de uno no es El Oro; no es Oro. Luego el padre de Dionisodoro y de Eutidemo no es Padre; luego no son hermanos. Luego un individuo no tiene Padre. "Así que, Sócrates, era in-Padre" (ἀ-πάτωρ), dícele Eutidemo a Sócrates.

(III. 22) Y al revés: si el padre de uno es Padre, por ser El Padre es padre de todos los vivientes (hombres, erizos...); luego uno es hermano de todos ellos (de cerdos...). Y si un perro es Padre, es padre de todos, —"y padre tuyo", dícele Ctesipo a Eutidemo.

La unidad de la palabra "padre" (πατήρ) se presta (o prestaba todavía) a confundir sus dos funciones: ser padre de... y Padre: función relacional con extensión de individuos, y función de abstracto puro, imparticipable en cuanto tal. Así Sócrates es hombre, mas no es El Hombre: el "eidos" Hombre. (Cl. III. 1). Que el lenguaje corriente —el griego que usaban de continuo los dialogantes— se hallara aún sin tal discriminación es un "hecho" que hacía posibles tales juegos lógicos. ¿A todo lenguaje, en estado de corriente, es inevitable le pase eso? (Cl. I).

(III. 23) "Tienes un perro —el perro es padre de cachorros— el perro es tuyo; luego tal perro es padre tuyo, y los cachorros son hermanos tuyos" —pretende demostrárselo así Dionisodoro a Ctesipo.

Bajo este juego o broma verbal, ocúltase el problema de si predicados que, sueltos, convienen a un sujeto, le convienen una vez unidos por una relación entre ellos. De "el perro es padre, y el perro es tuyo" concluir, no a "el perro es padre y es tuyo", sino a "el perro es padre tuyo", en que "padre y tuyo" están en la relación de sujeto y atributo; lo mismo respecto de la conclusión: hermanos tuyos.

Es preciso dar tales tropiezos: bromas, insultos, juegos para sentirse forzado a descubrir, bajo la apariencia de conclusión lógica, la estructura de funcionamiento verdadero. La argumentación siguiente, prescindiendo del tono de insulto, broma, juego, plantea bajo una apariencia de mayor corrección lógica el problema de si "Todo lo que afecta al sujeto de una proposición afecta al predicado, sea simple o compuesto". "Este perro es padre tuyo; luego pegar al perro es pegar a tu padre". Aquí se aplica en dos casos, sin previa ni consecuente discusión. Sócrates hace de espectador.

(III.24) Si una cosa (medicina, armas, oro...) es buena, el doble de ella (...) es doble de buena

.

.

.

el máximo (πλεῖστον) de ella (...) es máximamente buena. El tono de broma pesada que en los ejemplos concretos, aquí aducidos, resuena —haciendo a unos verosímiles; a otros, ridículos—, oculta otro problema lógico: si la potenciación o cuantificación del sujeto afecta en igual grado al predicado. La cuestión de validez lógica comenzó por presentarse históricamente bajo la forma de juego, broma. Mas, en lugar de responder insultando, había que hacerlo razonando, poniendo al descubierto la forma lógica válida. A ello incitaba, y preparaba, la broma.

Los sofismas siguientes son de los tipos clasificados en la 1ª y 2ª Parte. Dualidad de significado de las frases: "los hombres ven lo que es posible ver" —"los hombres ven lo que es posible vea". ("Ver", ellos; vea, "la cosa misma vista").

Ver sin ver nada (que vea de por sí). Ver nada; no veo nada. Ver cosas que no ven. Hablar sin hablar de nada; hablar callando; hablar de cosas que no hablan (que callan). Mezcla con el problema del no ser, nada.

(III.25) Aprovechando Dionisodoro la cortesía de Sócrates al afirmar que jamás había visto cosa más bella y grave que lo dicho por Dionisodoro, inicia éste un nuevo diálogo en que el mismo Sócrates se mete a imitar los procedimientos de los dos sofistas, resultando una confusión con la formulación y un resultado nulo en un caso (a), y en otro repetición de un anterior modelo de sofisma (b).

a) Consideremos las expresiones:

Lo Bello —las cosas bellas— bello,

Lo Feo —las cosas feas — feo,
Lo Idéntico —las. . . — idéntico,
Lo Diverso —. . . — diverso.

(Preguntas e intentos de refutar o confundir uno a otro —todo ello reducido aquí a frases, sin diálogo).

(a') Las cosas bellas, feas. . . ¿son tales porque está presente (πὰρ-ἐστίν), o porque se pone al lado (παρὰ-γένεται, acompaña) lo Bello, lo Feo. . . lo Diverso? Ambigüedad del significado de "presencia" de lo Bello en las cosas bellas, etc. por cuya presencia son "algo bello" (κάλλος τι, una cierta belleza). . . "Presencia" (πὰρ-ἔστιν), ¿es estar *siendo* en?, ¿estar siendo al lado de —cual lo está (está presente) Sócrates en Dionisodoro? Al cambiar disimuladamente de significado se cae en absurdos y ridiculeces, —modo de refutación, en su doble sentido. (a") Las cosas bellas. . . ¿son idénticas con lo Bello. . . o diversas de lo Bello. . ?

Lo Bello. . . no puede ser idéntico con las cosas bellas. . . que sólo son "*algo* bello", "*alguna* belleza". . . Lo Bello. . . sólo está presente en las cosas bellas. . . Y surge la ambigüedad anterior y sus secuelas.

Lo Bello. . . no puede ser diverso de las cosas *bellas*. . ., pues sería (o se haría) diverso de lo diverso de sí mismo. O sea, volvería a ser él mismo. . .; a su estado de identidad consigo: Lo Bello a ser Lo Bello. . . Mas lo Diverso no puede ser idéntico, ni lo Diverso puede ser diverso. "Hasta un niño lo sabe", —advierte Sócrates a Dionisodoro.

Se cambia el plano de la discusión. Ahora, entre lo Bello y bello, Lo Feo y feo. . . lo Idéntico e idéntico. . ., dejando aparte la relación entre Lo Bello y las cosas bellas. . . ¿Lo Bello es bello?, ¿Lo Idéntico es idéntico?. . . ¿"Lo Bello" es diverso de "bello"?. . ., ¿por ser lo Bello diverso de las cosas "bellas"? Ni Sócrates ni Dionisodoro apuran el tema. Sócrates le advierte que procede según lo que le conviene a su profesión —la de sofista.

Problemas de fondo:

1) ¿Se puede aplicar a un "eidos" cual "Lo Bello", "Lo Feo", "Lo Idéntico", "Lo Diverso". . . su correspondiente predicado? ¿Lo Bello es bello. . .? Adviértase cuidadosamente que en todo este diálogo no aparece ni una sola vez la palabra "eidos", ni la de idea; y sólo dos veces, la "frase hecha" técnica de αὐτὰ καθ' αὑτά (281 d) (Cl. III, 1).

2) ¿Se puede aplicar a eídoses cual "Lo Bello" lo de idéntico, diverso; a Lo Idéntico, lo de diverso, lo de diverso de diverso... diciendo "Lo Bello es idéntico con...", "Lo Bello es diverso de...", "lo Bello es diverso de diverso de..."?

b) El sofisma último del diálogo —el que va a ser el "colofón" de la sabiduría de los dos hermanos (301 c, d, e; 303 a) es de tipo (III.23). Tan brutal es y contundente que Ctesipo exclama: "¡Bravo! ¡Rebravo! (πυππάξ) por estos terribles razonamientos". (El número total de ellos depende de si dentro de una clase se cuentan las veces que se emplean durante las preguntas y respuestas).

El diálogo ha terminado. Lo siguiente es una conversación entre Sócrates y Critón.

Lo anterior es algo así como una radiografía lógica del diálogo. El esqueleto lógico visible, justamente por sus rasgos escuetos y rígidos no permite prever el cuerpo viviente —el diálogo viviente— del que es lo anterior mera radiografía lógica. Tanto más resaltará la calidad dramática del diálogo, maravilla creada y mantenida en vilo, en aire, por Sócrates, Eutidemo, Dionisodoro, Clinias y Ctesipo.

EUTIDEMO

(O *ERISTICO*: REFUTATIVO)

CRITÓN, SÓCRATES

271 a CRITÓN. Sócrates, ¿con quién estabas dialogando ayer en el Liceo?, que grande era la muchedumbre que te rodeaba, tanta que, queriéndote yo oír, ni aun acercándome pude oír claramente. Mas asomándome vi algo y me pareció que era un extranjero con quien dialogabas. ¿Quién era?

SÓCRATES. ¿De cuál preguntas, Critón?, porque no era uno, sino dos.

b CRITÓN. Hablo del que estaba sentado el tercero a tu derecha. En medio de vosotros estaba el muchacho de Axíoco, que, por cierto, Sócrates, me pareció haber crecido extraordinariamente y no distinguirse gran cosa de nuestro Critóbulo, en cuanto a edad, sólo que éste es más flaco, mas aquél está espabilado y bueno y bello de ver.

SÓCRATES. Preguntas, pues, Critón por Eutidemo; pero el sentado a mi izquierda era su hermano Dionisodoro, que también él comparte los razonamientos.

CRITÓN. A ninguno de los dos conozco, Sócrates; son,
c pues, al parecer sofistas nuevos. ¿De dónde?, y, ¿en qué son sabios?

SÓCRATES. Por su origen y procedencia, creo, son de Quíos; mas emigraron a Turio, y, huyendo de allá, hace ya muchos años andan por estos lugares. En cuanto a la sabiduría por la que preguntas, maravillosa es la suya, Critón. Sencillamente, los dos son sabios en todo. Hasta ahora no sabía lo que eran pancraciastas. Pues estos dos son cabalmente omniluchadores, mas no al estilo de los dos hermanos pancraciastas de Acarnania; que éstos sólo eran capaces de luchar
d con el cuerpo; empero, esos dos son, primero, grandísimamen-

ΕΥΘΥΔΗΜΟΣ

[ἢ ἐριστικός · ἀνατρεπτικός.]

ΚΡΙΤΩΝ ΣΩΚΡΑΤΗΣ

ΚΡ. Τίς ἦν, ὦ Σώκρατες, ᾧ χθὲς ἐν Λυκείῳ διελέγου ; 271 a
ἦ πολὺς ὑμᾶς ὄχλος περιειστήκει, ὥστ᾽ ἔγωγε βουλόμενος ἀκούειν προσελθὼν οὐδὲν οἷός τ᾽ ἦ ἀκοῦσαι σαφές· ὑπερκύψας μέντοι κατεῖδον, καί μοι ἔδοξεν εἶναι ξένος τις, ᾧ διελέγου. Τίς ἦν ;

ΣΩ. Πότερον καὶ ἐρωτᾷς, ὦ Κρίτων ; οὐ γὰρ εἷς, ἀλλὰ δύο ἤστην.

ΚΡ. Ὃν μὲν ἐγὼ λέγω, ἐκ δεξιᾶς τρίτος ἀπὸ σοῦ καθῆστο· ἐν μέσῳ δ᾽ ὑμῶν τὸ Ἀξιόχου μειράκιον ἦν. Καὶ μάλα b
πολύ, ὦ Σώκρατες, ἐπιδεδωκέναι μοι ἔδοξεν, καὶ τοῦ ἡμετέρου οὐ πολύ τι τὴν ἡλικίαν διαφέρειν Κριτοβούλου. Ἀλλ᾽ ἐκεῖνος μὲν σκληφρός, οὗτος δὲ προφερὴς καὶ καλὸς καὶ ἀγαθὸς τὴν ὄψιν.

ΣΩ. Εὐθύδημος οὗτός ἐστιν, ὦ Κρίτων, ὃν ἐρωτᾷς, ὁ δὲ παρ᾽ ἐμὲ καθήμενος ἐξ ἀριστερᾶς ἀδελφὸς τούτου, Διονυσόδωρος· μετέχει δὲ καὶ οὗτος τῶν λόγων.

Testim. : **271 a** 1 τίς -- 5 ἦν (ὥστ᾽ — κατεῖδον om. et ἀλλά μοι ξένος τις φαίνεται εἶναι scrips.) Demetrius, *De elocut.*, *Rhet. gr.*, IX, 97).

271 a 2 ἦ in ras. B (ἦ Demetr.) : ἦ TW || 3 ἦν T || 4 κατεῖδον TW : -ῖδον B || 6 πότερον Hermann : ὁπότ- || **b** 2 ἐπιδεδωκέναι bt : -δεδηλωκέναι BTW || 3 διαφέρει apographa || 4 σκληφρός TW : σκλῆφρος B || 6 ὁ δὲ παρ᾽ ἐμὲ TW : ὅς δὲ παρέμενε B || 8 μετεῖχε Heindorf.

te de temer en lucha cuerpo a cuerpo y en esotra clase de lucha en que se trata de ganar a toda cosa; porque ambos son
272 a grandemente sabios en pelear con armas y son capaces de hacer tal a quien se lo pague. Además: respecto de la lucha en juzgados, son poderosísimos tanto en pelearla como en enseñar a otro a pronunciar y redactar esos discursos propios de juzgados. Antes, eran sólo de temer en esto; mas ahora han llevado a perfección la arte pancraciasta, pues les faltaba tan sólo luchar sin trabajo; pero ahora la practican de modo que nadie es capaz ni de enfrentárseles, ¡tan temibles han
b llegado a ser en discursos!, que impugnan y refutan dígase lo que se dijere, tanto que sea falso como verdadero. Por cierto, Critón, que yo mismo tengo en mientes encomendarme a tales varones, ya que afirman que, en breve tiempo, hacen a cualquiera temible en tales cosas.

CRITÓN. ¿Cómo así, Sócrates?, ¿no temes que, por tu edad, resultes ya demasiado viejo?

SÓCRATES. De ninguna manera, Critón; tengo suficientes pruebas y seguridades para no temer, porque estos mismos eran, por decirlo así, viejos, cuando comenzaron con tal sa-
c biduría: la disputadora, que aun yo anhelo. El año pasado o antepasado no eran aún sabios. Lo único que temo es que no atraiga sobre estos dos extranjeros el mismo reproche que sobre Conno, hijo de Metrobio, el citarista, quien hasta ahora me está enseñando a tocar cítara; pues, viéndome los muchachos, condiscípulos míos, se me ríen, y llaman a Conno "maestro de vejestorios". Que no se reproche lo mismo a los dos extranjeros, pues, temerosos tal vez de esto mismo, pudiera ser que no me quisieran admitir. Mas yo, Critón, en otros casos he persuadido a otros viejos de que vengan conmigo a tomar lecciones; mas ahora trataré de persuadirlo
d a otros. Y, ¿por qué no vienes tú conmigo a tomarlas?, que, cual cebo, les llevaremos tus hijos; porque, atraídos por ellos, sé que aun a nosotros nos instruirán.

CRITÓN. No hay nada en contra, Sócrates, si te lo parece. Pero, ante todo, explícame en qué consiste la sabiduría de estos varones, para que así sepa lo que voy a aprender.

SÓCRATES. Apresúrate a oírlo; no podría decir que no haya puesto atención en ellos, que la puse, y grande, y grandemente me recuerdo; así que trataré de explicarte todo

desde su principio. Por Suerte divina, estaba sentado donde
e tú me vistes, yo solo en el desvestidero, y ya me disponía a
levantarme e irme; mas, al levantarme, me sobrevino la acos-
tumbrada señal: la daimoníaca. De nuevo, pues, me senté, y
273 a poco después entraron éstos: Eutidemo y Dionisodoro; y
con ellos otros muchos que me parecieron discípulos. Entra-
dos los dos, se fueron a pasear a la galería cubierta. Apenas
le habían dado dos o tres vueltas, cuando llegó Clinias de
quien tú dices haber progresado mucho, y dices verdad; tras
él, gran número de enamorados, muchos otros, y Ctesipo
—joven de Peanea— grandemente bello y de buen natural
b —fuera de una cierta petulancia juvenil. Viendo, pues, Cli-
nias, desde la entrada, que estaba yo sentado y solo, vino
directamente y se sentó a mi derecha, como tú dices. Mas
viéndole Dionisodoro y Eutidemo, comenzaron por dialogar,
parados entre sí, mirándonos de cuando en cuando, que yo
tenía puesta en ellos gran atención. Después se fueron, el
uno —Eutidemo— a sentarse junto al mancebo, el otro, a mi
lado, a la izquierda. Mas los restantes, cada uno como pudo.
c Saludé, pues, a los dos, que no los veía desde tiempo; des-
pués de lo cual dije a Clinias: «Este par de varones: Eutide-
mo y Dionisodoro, son sabios no en cosas pequeñas, sino en
grandes, pues saben todo lo concerniente a guerra; las cosas
necesarias a quien haya de ser general —las tácticas y las
estrategias de los ejércitos— y cuantas haya que enseñar en
luchas armadas; y además son capaces de hacer que pueda
uno por sí mismo defenderse en los juzgados, si es que al-
guien lo perjudicó».

d Por haber dicho esto, me despreciaron los dos, y mirán-
dose mutuamente se me rieron; mas Eutidemo dijo: «Ya no
nos interesamos en esto, Sócrates, sino accesoriamente».

—Mas yo, admirado, añadí: «Bello ha de ser vuestro negocio
si aquellos otros, siendo tan grandes, os han resultado ac-
cesorios. Decidme, ¡por los dioses!, ¿cuál es ese tan bello
negocio?

—La virtud, Sócrates, dijo; que creemos ser capaces de pro-
porcionarla a los hombres de bellísima y brevísima manera.

e —¡Oh Júpiter!, repliqué yo; ¡qué gran negocio el de que ha-
bláis! ¿De dónde habéis sacado tal tesoro? Que, como acabo
de decir, creía aún que vosotros erais sobre todo peritos en
luchas armadas, y tal dije de vosotros; porque, cuando emi-

grasteis acá, recuerdo que vosotros mismos así lo declarabais.
Mas si ahora, en verdad, poseéis tal ciencia, sed benévolos;
porque, sencillamente, cual si fuerais un par de dioses os ha-
274 a blaré pidiéndoos benévola comprensión para mis anteriores
dichos. Mas ved, Eutidemo y Dionisodoro, de decir verdad,
que nada tiene de sorprendente el que se desconfíe ante la
magnitud de lo prometido.

—Pues sábete bien, Sócrates, respondieron, que así es en rea-
lidad.

—Felicítoos yo de tal posesión, más que lo hiciera al Gran
Rey por su imperio. Mas decidme si tenéis en mientes hacer
exhibición de esta sabiduría, o ¿qué pretendéis hacer ambos?

—Por cierto que para esto precisamente estamos aquí, Sócra-
b tes; para exhibirla y enseñarla a quien quiera aprenderla.

—Os salgo garante de que lo querrán todos los que no la
poseen, y yo, el primero, después Clinias aquí presente;
además de nosotros, Ctesipo y estos otros, añadí yo señalán-
dole a los enamorados de Clinias», que en este momento nos
rodeaban. Porque dio la casualidad de que Ctesipo estaba
sentado lejos de Clinias, tal me pareció; mas cuando, por
suerte, Eutidemo se inclinó hacia adelante para dialogar con-
c migo ocultó a Ctesipo la vista de Clinias, quien estaba entre
nosotros. Queriendo, pues, Ctesipo contemplar a su doncel y
a la vez ansioso de escuchar, adelantándose se paró frente a
nosotros. Viéndole, pues, así, se pararon a nuestro derredor
los demás: los enamorados de Clinias y los compañeros de
Eutidemo y de Dionisodoro. Señalándolos yo a Eutidemo, le
dije: todos están listos para aprender. Asintió a ello de buena
d gana Ctesipo, y los demás; y a la una pidieron todos a ambos
que exhibieran el poder de tal sabiduría.

Añadí, por mi parte, yo: «Eutidemo y Dionisodoro, de una
manera u otra tanto para éstos como por amor a mí hacednos
el favor de tal exhibición. Es claro que, respecto de lo princi-
pal, no será pequeño trabajo tal exhibición. Mas decidme
esto: ¿podéis hacer virtuoso tan sólo al varón que esté ya
convencido de que ha de aprender de vosotros a serlo, o
e también a aquel que no esté aún convencido de ello por no
creer en manera alguna que esa obra: la virtud sea aprendi-
ble o que vosotros dos seáis maestros de ella? Pues bien: ¿a
quien así se siente podéis persuadirle de que es obra de tal
arte, tanto el convencerle de que la virtud es enseñable como

de que vosotros precisamente sois de quienes se aprendería mejor, o lo sería de otra?

—Lo es, ciertamente, de esta misma, Sócrates, respondió Dionisodoro.

—Entonces, ¿vosotros, repliqué yo, Dionisodoro, seríais de
275 a entre los hombres actuales, los que de más bella manera exhortaríais a filosofar y a practicar la virtud?

—Así lo creemos, por cierto, Sócrates.

—Dejad, pues, para otra vez la exhibición de todo, menos la de esto: persuadid a este joven de que es necesario filosofar y practicar la virtud, y así nos haréis un favor a mí y a todos estos. Porque, respecto de este muchacho, pasa el que yo y todos los presentes estamos deseosos de que se haga lo mejor posible. Que es, por cierto, hijo de Axíoco, hijo de
b Alcibíades el viejo; y es, a su vez, él mismo primo del Alcibíades actual; su nombre propio es Clinias. Es joven, y tememos por él, cual lo temeríamos por un joven: que no se nos adelante otro y tuerza su mente a otra empresa, y lo corrompa; llegasteis, pues, vosotros dos en el mejor momento. Si no tenéis inconveniente, poned a prueba el muchacho y dialogad en nuestra presencia».

En habiendo hablado yo, más o menos lo dicho, Eutidemo replicó, a la vez varonil y decididamente: «no tenemos
c inconveniente alguno, con tal de que el joven quiera responder.

—Por cierto, replique yo, que está acostumbrado a esto, porque los aquí presentes le preguntan insistentemente sobre muchas cosas y dialogan con él, de manera que, sencillamente, es atrevido en responder».

Lo que pasó a continuación, Critón, ¿cómo te lo referiría bellamente?, porque no es pequeña tarea poder repasar, detenidamente, una sabiduría tan descomunal, de modo que yo,
d cual los poetas, he de comenzar tal repaso invocando a las Musas y a Memoria. Comenzó, pues, creo, Eutidemo más o menos así: «¡Oh Clinias!, de entre los hombres, ¿quiénes son los aprendientes: los sabios o los ignorantes?».

Ante la magnitud de la pregunta, el muchacho se ruborizó y, desconcertado, me miró. Mas yo, advirtiendo su turbación,
e le dije: «Anímate, Clinias, y responde valientemente lo que te parezca, que te será, tal vez, de grandísimo provecho».

En esto, inclinándose Dionisodoro un poco, y sonriéndose mucho, me dijo al oído: «por cierto, Sócrates, te anticipo que, responda el muchacho lo que respondiere, quedará refutado».

Mientras decía él esto, ya estaba Clinias respondiendo, de manera que no pude advertir al muchacho de que se cuidara;
276 a sino que respondió: «los sabios son los aprendientes».

Y entonces Eutidemo le preguntó: «¿Llamas "maestro" a algunas personas? ¿O no?».

Lo admitió.

—«Así, pues, ¿los maestros de los aprendientes son maestros de igual manera a como el maestro de cítara y el de escritura fueron maestros tuyos y de los demás muchachos, pero vosotros erais aprendientes?

Asintió.

b —Pero mientras aprendíais, ¿no sabíais aún las cosas que aprendíais?

—No, respondió.

—¿Erais, pues, sabios cuando no las sabíais?

—No por cierto, respondió.

—Si, pues, no erais sabios, ¿erais ignorantes?

—Absolutamente.

—Así que, aprendiendo vosotros lo que no sabíais, ¿aprendíais siendo ignorantes?

Asintió el muchacho.

—Así que los ignorantes aprenden, Clinias, y no los sabios, como tú crees».

c Habiendo dicho lo cual, los secuaces de Dionisodoro y Eutidemo se alborotaron y rieron a la una, cual coro a la señal del director; y antes de que bien y bellamente recobrara el muchacho aliento, intervino Dionisodoro diciendo: «cuando, Clinias, vuestro maestro de escritura dictaba, ¿quiénes, de entre los muchachos, aprendían lo dictado: los sabios o los ignorantes?

—Los sabios, respondió Clinias.

—Así que los sabios aprenden; mas no, los ignorantes; y así no respondiste bien a Eutidemo».

d Entonces los enamorados de ambos varones se rieron y alborotaron grandemente, admirados de su sabiduría. Mas nosotros, desconcertados, callamos. Viéndonos desconcertados Eutidemo, a fin de que le admirásemos más, no soltó al muchacho sino le repreguntó, y cual los buenos bailarines dio doble vuelta sobre el mismo punto a las preguntas, y dijo: «¿los aprendientes, pues, aprenden lo que saben o lo que no saben?».

Y de nuevo cuchicheando Dionisodoro me dijo: «También,
e Sócrates, esta pregunta es como la anterior.

—¡Por Júpiter!, repliqué yo, que la anterior resultó claramente respuesta bella para vosotros.

—Todas estas preguntas, Sócrates, dijo, las hacemos de modo que no admiten escape.

—Por lo cual, añadí yo, parece alcanzáis gran fama ante los discípulos».

Mientras tanto, Clinias respondía a Eutidemo que los
277 a aprendientes aprendían lo que no sabían. Mas éste le preguntó de la misma manera que anteriormente; «¿pues qué?, dijo, ¿no conoces tú las letras?

—Sí, respondió. —¿Así que todas?». Lo admitió. —«Cuando, pues, alguien dicta algo, ¿no dicta letras?». Lo admitió.

—«¿Así que dicta, añadió, algo de lo que tú conoces, ya que conoces todas?». También admitió esto.

Pues bien, añadió: «¿así que tú aprendes lo que se te dicta, de modo que un ignorante de letras aprende?». —No lo soy, respondió; mas aprendo. —Así que, replicó aquél, «aprendes lo que ya conoces, puesto que conoces las letras».
b Lo admitió. —«Luego, replicó, no respondiste correctamente».

Casi casi no se había acabado de dar esta respuesta a Eutidemo, cuando Dionisodoro tomó en sus manos, cual si fuera un balón, el argumento, y una vez más lo dirigió contra el muchacho diciendo: «Clinias, te está engañando Eutidemo; porque dime: aprender, ¿no es adquirir ciencia de lo que se aprende?».

Lo admitió Clinias. —«Mas saber, añadió aquél, ¿qué otra
c cosa es sino tener ya ciencia?». Asintió. —«¿Así que no saber es no tener aún ciencia?». Se lo concedió. —«Mas los que adquieren algo, ¿son los que ya lo tenían o los que no?

—Los que no lo tengan. ¿Has admitido, pues, que la clase de éstos y los no sabios son de la de los que no tienen?». Indicó que sí. —«Así que los aprendices pertenecen a la clase de los que adquieren, y no a la de los que tienen». Concedió. —«Luego los no sabios, repliqué, aprenden, Clinias; y no los ya sabios».

d Tendiéndole por tercera vez algo así como zancadilla, Eutidemo apretó al jovencito; mas conociendo yo que lo hundiría, y queriéndole dar respiro, para que no se nos atemorizara lo animé diciendo: «Clinias, no te extrañe el que los razonamientos te parezcan desacostumbrados; porque tal vez no adviertes qué es lo que están haciendo contigo estos dos extranjeros. Que están haciendo lo mismo que, en las iniciaciones, los coribantes cuando entronizan a quien van a iniciar. Que hay entonces danza y juegos infantiles —lo sabes si has sido iniciado. Así ahora no hacen éstos sino danzar en coro y cual bailar por juego a tu derredor, y después de ello
e iniciarte. Piensa, pues, que estás oyendo ahora los primeros de los misterios sagrados sofisticales. Porque, como dice Pródico, el primero a aprender es sobre la justedad de los nombres, que es por cierto lo que te están mostrando estos dos extranjeros: que no sabes que se aplica el nombre de "aprender"
278 a der" precisamente en caso de que alguien, no teniendo al comienzo conocimiento alguno acerca de una materia, más adelante llegue a adquirirla. Mas dan ese mismo nombre cuando, teniendo ya conocimiento, reflexiona, mediante tal conocimiento, qué se ha de hacer o decir respecto de esa misma materia. Llaman a esto "comprender", más bien que "aprender", aunque a veces llámanlo también "aprender". Como éstos lo están mostrando, se te olvidó que hay quienes aplican este mismo nombre a casos contrarios: al que sabe y al que no. Caso próximo a éste es el de la segunda pregunta, en que te preguntaban si se aprende lo que se sabe o lo que
b no. Todo esto son, por cierto, juegos de niños en punto a aprendizaje; y por ello te digo que éstos juegan contigo. Y llámoslos "juegos infantiles" porque, aun aprendiendo muchos o todos ellos, no por eso se sabría mejor cómo son en realidad las cosas, aunque se sería capaz de embromar a las gentes, tendiéndoles, mediante la ambigüedad de los nombres, zancadillas, y haciéndolos caer, del modo de los que se divierten y ríen, retirando el banquillo de los que están a punto de

c sentarse, cuando ven a alguien caer de espaldas. Toma, pues,
todo aquello cual broma de parte de estos dos. Mas es evi-
dente que, a continuación, los dos te darán una exhibición
en serio, y yo los conduciré de manera que cumplan lo que
me prometieron, porque me aseguraron que harían exhibición
de sabiduría exhortatoria. Mas ahora, me parece, creyeron
d deber comenzar por divertirse a costa tuya. Así que, Eutidemo
y Dionisodoro, cesad de tal juego; ya es suficiente. Exhibid a
continuación cómo exhortáis al muchacho respecto de la ne-
cesidad de practicar sabiduría y virtud; aunque, primero, yo
os mostraré cómo lo concibo y de qué modo lo deseo oír.
Si, pues, os pareciere que lo trato de manera común y ridícula
no os burléis de mí, ya que, por mi impaciencia de escuchar
vuestra sabiduría, me atreveré a improvisar ante vosotros.
Reprimid, pues, vuestra risa, mientras vosotros y vuestros dis-
e cípulos de oís». Mas tú, hijo de Axíoco, respóndeme:

—«¿Todos los hombres queremos pasarlo bien? ¿O no será
ésta una de las preguntas que estábamos temiendo fueran el
colmo de la ridiculez?, porque es una insensatez el mero
preguntar tales cosas. Porque, ¿quién no quiere pasarla bien?

—No hay quien no lo quiera, respondió Clinias.

279 a —Sea así, añadí yo; además, si queremos pasarla bien, ¿cómo
lo haríamos? ¿Tal vez si tuviéramos muchos bienes? ¿O es
ésta una pregunta más estúpida que aquélla?, porque eviden-
temente lo es». Convino en ello.

—«Pues bien: ¿qué cosas reales da además la Suerte de sernos
buenas? ¿O no es dificultoso ni parece tan solo empresa para
varón extraordinariamente augusto el hallarlas? Porque un
cualquiera nos diría que es bueno el enriquecerse. ¿No es
así? —Enteramente, respondió. —Y, ¿que así lo es el estar
sano y ser bello y estar suficientemente provisto de todo lo
b conveniente al cuerpo?». Asintió. «¿No es evidente que son
cosas buenas noble nacimiento, talentos y honras en la propia
tierra?». Asintió.

—«Pues bien, dije; ¿omitimos aún algunos bienes? ¿Pues
qué son el ser morigerado, justo y valiente? ¡Por Júpiter!,
Clinias, piensas que si afirmamos ser buenas todas estas cosas,
lo afirmaremos correctamente, ¿o que no? Porque tal vez al-
guien nos lo pondría en duda. Mas, ¿qué te parece? —Que
c son buenas, respondió Clinias. —Sea así, añadí yo. Mas, ¿en
qué coro colocaremos a la sabiduría? ¿En el de bienes? ¿O

cómo dirías? —Entre los bienes. —Pon mientes, pues, en que no se nos pase algún bien, digno de ser así llamado. —Me parece que no se nos pasa ninguno, respondió Clinias».

Recordándome de algo le dije: «¡Por Júpiter!, que me parece estamos en peligro de omitir el máximo de los bienes. —¿Cuál es?, preguntó. —La buena Suerte, Clinias, de la que todos, aun los muy simples, afirman ser el máximo de los bienes. —Dices verdad, respondió».

d Mas yo, reconsiderándolo, añadí: «por poco hacemos el gran ridículo tú y yo, hijo de Axíoco, ante los extranjeros. —¿Cómo así?, preguntó. —Porque hemos estado tratando de la buena Suerte en todo lo anterior, y ahora una vez más hablamos de lo mismo. —Pues, ¿y qué? —Que es, por cierto, el colmo de la ridiculez lo desde siempre presente presentarlo una vez más y decir dos veces lo mismo. —¿A qué te refieres?, preguntó. —Por cierto, a que la sabiduría, repliqué yo, es "la buena Suerte", lo que hasta un niño sabría».

Y Clinias se sorprendió de ello; ¡tan joven y simple es aún! Mas yo, conociendo su sorpresa le dije: «¿no sabes que,
e al tocar bien las piezas de flauta, los flautistas sienten estar de gran Suerte?».

Asintió.

—«¿Y que asimismo, añadí yo, acerca de escritura y lectura se sienten los maestros de letras? —Ciertamente.

—¿Y qué?: ¿respecto de los peligros del mar, no crees que hay quienes se sientan de mayor Suerte que los pilotos sabios —sea dicho en general? —No por cierto. —Pues bien: en campaña, ¿con quién te sería más agradable correr peligros
280 a y suerte?, ¿con un general sabio o con un ignorante? —Con un sabio. —Pues, y en caso de enfermar, ¿con quién te aventurarías gustosamente: con un médico sabio o con uno ignorante? —Con uno sabio. —¿Es, pues, así, añadí yo, porque tendrás mejor Suerte en que, de tratarte, te trate un sabio que un ignorante?». Asintió.

—«Así que la sabiduría trae siempre la buena Suerte a los hombres, ya que la sabiduría no yerra jamás, sino que necesariamente obra correctamente y tiene éxito; porque, si no es así, no fuera sabiduría».

b Terminamos por convenir, no sé cómo, en que, en lo capital,
pasa así: presente la sabiduría, para nada necesita, quien la
tenga, de buena suerte. Mas, en habiéndonos convenido en
esto, le pregunté en qué quedaba lo anteriormente convenido
entre nosotros. «Porque, dije, convenimos en que, en caso de
poseer muchos bienes, éramos bienaventurados y obrábamos
bien». Asintió. —«¿Así que seríamos bienaventurados a cau-
sa de los bienes presentes, aun si en nada nos aprovecharan,
o si nos aprovechan? —Si nos aprovechan, respondió. —Pero,
¿qué nos aprovecharían, si tan solo los poseyéramos, mas no
nos sirviéramos de ellos?, cual si tuviéramos muchos ali-
c mentos, pero no los comiéramos; o bebidas, mas no las be-
biéramos; ¿de qué nos aprovecharían? —De nada, por cierto,
dijo. —¿Y qué si todos los artesanos tuvieran disponible
todo lo conveniente al trabajo de cada uno, mas no lo usa-
ran?; ¿les iría bien por tal posesión, y por ser ellos los posee-
dores de todo lo que ha de poseer un artesano? Por ejemplo:
si el carpintero tuviese a su disposición todos los instrumen-
tos, y suficiente madera, ¿sacaría algún provecho de tal po-
d sesión? —En manera alguna, respondió. —¿Y qué si alguien
poseyera riqueza, y todos los demás bienes mencionados, mas
no usara de ellos, sería bienaventurado por la posesión de
tales bienes? —No por cierto, Sócrates. —Parece, pues, dije,
que quien haya de ser bienaventurado no sólo ha de poseer
tales bienes, sino servirse de ellos. —Dices verdad. —¿Así
que, Clinias, para hacer que uno sea bienaventurado resulta
e ya suficiente poseer los bienes y usarlos? —Me lo parece.
—Pero añadí: ¿tanto que se los use correctamente como que
no? —Si correctamente. —Bellamente dicho, añadí yo; pues
pienso que usar incorrectamente de algo es peor que dejarlo
tal cual. ¿No lo diremos así?».

Asintió.

281 a —«¿Y qué?: en el trabajo y uso de la madera, ¿hay algo, a
excepción de la ciencia carpinterial, que produzca tal uso
correcto? —No, por cierto, respondió. —Además: en la ela-
boración de muebles, ¿es la ciencia la que produce lo co-
rrecto?».

Convino en ello.

—«Así, pues, añadí yo, también acerca del uso de los bienes
que primero mencionamos: riqueza, salud y belleza, ¿el usar

de ellos correctamente sería todo una ciencia: la que dirigiría y rectificaría la práctica, u otra cosa?

b —La ciencia, respondió.

—Así que, respecto de toda posesión y práctica, es la ciencia la que aporta no solamente la buena suerte, sino hasta la beneficencia». Asintió.

—«¿Qué se saca, pues, ¡por Júpiter!, añadí yo, de cualquiera otra posesión, sin sensatez y sabiduría? ¿Aprovecharía al hombre poseer mucho y hacer muchas cosas, mas sin entendimiento?; ¿o más bien, pocas, con entendimiento? Míralo así: haciendo pocas, erraría tal vez menos; mas errando menos,
c haría menos males; pero haciendo menos males, ¿no sería menos desgraciado? —Ciertamente, contestó. —¿Cuándo haría menos cosas, siendo pobre o rico? —Pobre, dijo. —¿O siendo débil o fuerte? —Débil. —¿O siendo de alta o baja posición? —De baja. —¿Quién obraría menos: el valiente y prudente, o el cobarde? —El Cobarde. —También así, ¿más
d bien el ocioso que el activo?». Asintió.

—«¿Y más bien el lento que el veloz, el romo de vista y oído que el fino?».

Convinimos en todo esto.

—«En resumen, añadí, Clinias, respecto de todas las cosas que comenzamos por llamar "buenas", parece como si no tratásemos del modo como de natural resultaron buenas, sino de estotro: si la ignorancia hace de guía, las buenas resultan peores que sus contrarios, tanto más cuanto más eficazmente se someten al mal guía. Mas, si las guían sensatez y sabiduría, resultan mejores.

—Parece evidente, respondió, que es así tal como lo dices.

e —¿Qué sacamos, pues, de lo dicho? ¿Que ninguna de las demás cosas es ni buena ni mala; pero que, de éstas dos; la sabiduría es un bien; y la ignorancia, un mal?». Convino en ello.

282 a —«Consideremos, dije, el resto; puesto que nos empeñamos en ser bienaventurados, mas resultó claro que llegaríamos a serlo usando y usando correctamente de las cosas; pero, por otra parte, ya que es la ciencia la que aporta corrección y buena suerte, es necesario, al parecer, que, de todas maneras, todos procuren ser precisamente lo más sabios posible. ¿O no es así?

—Sí, respondió.

—Y que, por cierto, hase de tener en mucho más recibir esto cual herencia paterna que dineros; y a guardianes, amigos, y a otros, y aun a esos que se llaman "enamorados", a
b extranjeros y conciudadanos, pedir y suplicar compartan sabiduría, no tiene, Clinias, nada de vergonzoso; ni es, por causa de esto, reprochable someterse y servir, tanto al enamorado como a cualquier hombre, voluntariamente, en cualquier bello servicio por empeñarse en hacerse sabio. ¿No te parece así?, dije yo.

—Me parece absolutamente bien dicho, replicó.

—Así es, Clinias, añadí, si la sabiduría es enseñable; y no,
c más bien, se engendra automáticamente en los hombres; porque este punto queda por considerar y sobre él aún no nos hemos convenido yo y tú.

—Mas a mí, Sócrates, me parece que es enseñable, dijo».

Y conmovido, dije: «¡Bellamente hablas, óptimo entre varones y bien hiciste en apartarme de una larga consideración de este punto: de si es o no enseñable la sabiduría! Ahora bien: puesto que te parece enseñable y que es la única cosa que, a tu parecer, hace al hombre feliz y bienaventurado,
d ¿qué otra cosa dirías sino que es necesario filosofar y que tienes pensado hacerlo?

—Absolutamente, Sócrates, y cuanto más mejor, respondió».

Y yo, complacido al oír esto, añadí: «tal es, Dionisodoro y Eutidemo, el paradigma de lo que yo anhelaría fueran los discursos exhortatorios; de forma "común y corriente", y, tal vez, pesada y larga, como el mío. Pues bien: cualquiera de vosotros dos, si así lo quiere, háganos una exhibición de ello según arte. Mas, si no lo quisiéreis, continuad haciendo para el muchacho la exhibición, desde donde yo la dejé: ¿es necesario que posea él toda ciencia, o bien hay una especial que conseguir, si ha de ser varón feliz y a la vez bueno; y
e cuál es ella? Porque, como dije al comenzar, mucho os va realmente a vosotros en que este jovencito llegue a ser sabio, además de bueno».

Tales fueron mis palabras, Critón; y puse gran atención
283 a a lo que iba a venir después, observando de qué manera retomarían el discurso y cuál sería el punto de partida de su

exhortación a que el muchacho se ejercitara en sabiduría y virtud.

Pues bien: el de mayor edad de los dos: Dionisodoro, fue el primero en comenzar el discurso; todos nosotros teníamos la mirada fija en él cual si fuéramos, inmediatamente, a escuchar grandemente admirables palabras. Lo que así nos pasó;
b porque, Critón, maravilloso fue el discurso que nos hizo tal varón; valía la pena de oírlo como discurso exhortatorio a la virtud.

—«Dime, Sócrates, añadió, y vosotros cuantos afirmáis desear que este jovencito llegue a ser sabio, ¿lo decís por juego o en verdad lo deseáis y tomáis en serio?».

Y caí en cuenta de que creyeron al principio que lo tomábamos en juego, al exigirles que los dos dialogasen con el jovencito; y por esto lo tomaron ellos así, y no en serio.
c Cayendo, pues, en cuenta de esto insistí en que lo tomaríamos con seriedad de admirar.

Y Dionisodoro dijo: «Mira, Sócrates, nada de desdecirse de lo dicho.

—Lo miro, respondí yo; que no me desdiré por nada.

—Pues bien, dijo: ¿afirmáis querer que se haga sabio?

—Absolutamente.

—Ahora bien; replicó; ¿Clinias es, en este momento, sabio o no?

—Afirma que aún no; y no es pretencioso.

d —Pero vosotros, dijo, ¿queréis se haga sabio, y no ignorante?».

—Convinimos en ello.

—«Así, pues, queréis que se haga lo que no es; mas que ya no sea el que es».

Oyendo lo cual me turbé; mas él, aprovechándose de mi turbación, añadió: «puesto que queréis que ya no sea el que es, ¿no estáis queriendo, al parecer, matarlo? ¡Qué amigos y
e enamorados tan dignos, que harían cualquier cosa para que su querido estuviera ya muerto!».

Oyendo lo cual Ctesipo, lo llevó a mal, por causa de su querido, y dijo: «Extranjero turio, si no fuera una salvajada

decirlo, te diría "¡en tu propia cara!" lo que, aprendiéndolo tú de mi boca y de los demás, desmiente el que yo intente tal hecho: que el querido esté ya muerto, —decir lo cual, ni siquiera me parece piadoso.

—¿Pues qué?, Ctesipo, añadió Eutidemo: ¿piensas que es posible mentir? —¡Por Júpiter!, replicó; a no ser que esté yo loco. —¿Hablando de lo que se trata, dijo, o no hablando de ello? —Hablando, respondió. —Mas si habla de algo,
284 a ¿no está hablando de otra cosa alguna sino de lo que habla? —¿Cómo, si no?, replicó Ctesipo. —Aquello de que habla, ¿no es una cosa especial, distinta de las demás?

—Enteramente así. —Así que, hablando de ella, añadió, ¿habla de lo que está siendo? —Sí. —Mas, por cierto, por decir lo que una cosa, y las cosas, están siendo dice verdad; de modo que, si Dionisodoro habla de lo que las cosas están siendo, dice verdad y en nada miente sobre ti.

—Sí, respondió.

b —Mas, Eutidemo, al decir lo que dijo, añadió Ctesipo, no dice Dionisodoro, lo que las cosas están siendo. —A lo que Eutidemo replicó: mas, que algo no esté siendo, ¿qué otra cosa es sino que no existe? —Que no existe. —¿Así que, en modo alguno, lo que no está siendo está siendo? —En modo alguno. —¿Hay, pues, manera de que se haga algo con tales cosas: las que no están siendo, de modo que se hiciera existir aun a lo que en ninguna parte está siendo? —No me lo parece, respondió Ctesipo. —Pues bien: cuando los oradores hablan ante el pueblo, ¿no hacen nada? —Cierto que algo hacen, respondió. —¿Si, pues, hacen algo, producen tam-
c bién? —Sí. —Hablar, ¿no es hacer y producir?».

Convino en ello.

—«Así que, replicó, nadie habla de lo que no es, porque produciría algo; mas tu conviniste en que lo que no está siendo no puede ni existir ni producir. De manera que, según tu razonamiento, nadie habla en falso; si, pues, Dionisodoro habla la verdad, dice lo que las cosas están siendo.

—Así es, ¡por Júpiter!, Eutidemo, respondió Ctesipo; sin embargo habla de alguna manera de lo que las cosas están siendo, mas no por cierto de cómo se han.

—¿Cómo dices?, Ctesipo, añadió Dionisodoro; ¿hay, pues,
d quienes hablan de la manera como se han las cosas? —Lo hay,

respondió; los bellos-y-además-buenos, y los que dicen la verdad. —¿Y qué?, replicó: las cosas buenas, ¿no se han bien, y las malas mal?, —dijo».

Lo admitió.

—«¿Admites el que los bellos-y-además buenos dicen cómo se han las cosas?

—Lo admito.

—¿Hablan, pues, mal, Ctesipo, añadió, los buenos de los malos, si es que hablan de cómo ellos se han? —Sí, ¡por Júpiter!, replicó, y hablan muy mal de los hombres malos; de los que, tú, si me haces caso, te cuidarás para que los
e buenos no hablen mal de ti; que bien sabes que los buenos hablan mal de los malos. —Y además, añadió Eutidemo, ¿hablan grandiosamente de los grandes, y calurosamente de los calientes? —Por cierto que así es, añadió Ctesipo; y hablan y dicen que dialogan fríamente con los fríos. —Me insultas, Ctesipo, me insultas, replicó Dionisodoro. —No, ¡por Júpiter!, y por mi palabra, pues te amo y te amonesto como a compañero, y trato de persuadirte de que, en mi presencia, no digas nada de tan rudo como que "querría hubiesen muerto ya los que más aprecio"».

Cuando, pues, me pareció que se trataban entre sí cada
285 a vez más rudamente, dije bromeando a Ctesipo: «Ctesipo, es preciso, me parece, que aceptemos lo que nos dicen los extranjeros, si es que quieren dárnoslo, y no disputar sobre un hombre. Pues si saben cómo deshacer a los hombres de manera que de malos e insensatos los hagan buenos y sensatos; y esto, tanto que ellos mismos lo hayan descubierto o que hayan aprendido de otro tal clase de destrucción y destrozo, de manera que, deshaciendo a quien estaba siendo malo, lo
b rehagan y aparezca bueno, si de esto saben —es claro que lo saben, pues afirmaron que su arte, recientemente descubierta, consistía en hacer a los hombres de malos buenos— admitiremos tal su saber. Destrúyannos, pues, al jovencito, y reháganlo sapiente —y así a todos nosotros. Mas si vosotros los jóvenes tenéis miedo, que el experimento se haga en mí, cual en esclavo cario. Que yo, viejo como soy, dispuesto estoy
c a correr tal peligro y me ofrezco a Dionisodoro, cual a la Medea de Cólquida: que me deshaga, y, si quiere, que me cueza; y haga cualquier otra cosa que quiera; eso sí, que reaparezca bueno».

Dijo entonces Ctesipo: «también yo, Sócrates, estoy dispuesto a ofrecerme a mí mismo a los extranjeros, aun si quieren despellejarme más de lo que están haciendo, con tal
d de que mi pellejo no termine, cual el de Marsias, en odre, sino en virtud.

Aunque Dionisodoro, aquí presente, crea que estoy resentido con él, no lo estoy, sino tan sólo contradigo en lo que me parece aludirme de no bella manera. Mas tú, noble Dionisodoro, no llames "insultar" a "contradecir", que insultar es otra cosa».

A lo cual Dionisodoro respondió: «¿estás hablando, Ctesipo, cual si hubiera algo así como "contradecir"?

e —Así es por cierto y en firme, respondió. ¿O es que tú, Dionisodoro, no crees que haya algo así cual contradecir? Pues difícilmente demostrarás, continuó diciendo, que no hayas escuchado a nadie contradiciendo a otro.

—Dices verdad, respondió; mas oigamos ahora si yo te demuestro que Ctesipo está contradiciendo a Dionisodoro.

—¿Aceptarías la razón de esto?

—Absolutamente, respondió él.

—Pues bien, replicó el otro. ¿Hay razones propias de cada cosa?

—Absolutamente.

—¿De cada una, pues, en cuanto está siendo, o en cuanto no está siendo?

—En cuanto está siendo.

286 a —Si me acuerdo, dijo Ctesipo, ya antes demostramos que nadie habla de algo en cuanto no está siendo, porque quedó en claro que nadie habla de lo que no es.

—¿Qué importa eso?, preguntó Ctesipo; ¿yo y tú dejamos por ello de contradecirnos?

—¿Nos contradiríamos, añadió el otro, hablando los dos, al hablar de la misma cosa, o no estaríamos así hablando de lo mismo?».

Lo concedió.

—«Mas cuando, añadió, al hablar ninguno de los dos hable
b de la cosa, ¿entonces tal vez nos contradiríamos? ¿O en tal caso ni siquiera recordaría uno de nosotros sobre qué?».

Y lo concedió.

—«Ahora bien: cuando yo, al hablar, hablo de una cosa, mas tú, al hablar, hablas de otra cosa, ¿entonces nos contradecimos? ¿O soy yo quien habla de la cosa, mas tú no dices en absoluto nada? Mas quien nada dice de una cosa, ¿cómo contradiría al que dice algo de ella?».

A esto Ctesipo se quedó callado; mas yo, admirado del razonamiento, dije: «¿En qué sentido hablas, Dionisodoro?
c Porque, en verdad, habiendo oído de muchos y muchas veces este razonamiento, siempre me admira; a parte de que los secuaces de Protágoras se sirven grandemente de él, y aun otros más antiguos. Mas a mí me parece siempre maravilloso, y que no sólo trastorna otros razonamientos sino él mismo a sí mismo. Pero creo que de ti sacaré, de bellísima manera, la verdad de esto: "Que no hay como hablar en falso"; ¡tal es la fuerza del razonamiento! ¿No es así? Sino que, de hablar, ¿se habla la verdad o no se habla?».

Convino en ello.

d —«¿Es que no hay cómo hablar en falso, mas hay cómo opinar en falso?

—Ni siquiera hay cómo opinar, respondió.

—¿Así que ni siquiera hay opinión falsa?

—No, respondió.

—¿Ni ignorancia ni hombres ignorantes?; ¿o es que, si hay ignorancia, no es ella esto precisamente: falsear las cosas?

—Absolutamente, contestó.

—Mas no hay tal, repliqué yo».

—No, dijo.

—«¿Haces tal razonamiento, Dionisodoro, por hablar, por
e decir algo desconcertante, o crees en verdad que no hay ningún hombre ignorante?

—Pues refútame tú, replicó.

—¿Es que, según tu razonamiento, hay algo así como "refutar", si nadie habla en falso?

—No lo hay, respondió Eutidemo.

—¿Así que, repliqué yo, ni siquiera me acaba de pedir Dionisodoro que lo refute? Porque, ¿cómo pedir lo que no es? ¿Mas tú lo pides?

—El caso es, añadí yo, Eutidemo, que no comprendo del todo cosas tan sabihondas y tan bien pulidas; soy, más bien, un
287 a poco pesado de entendederas. Así que tal vez diré algo rudo. Mas perdónamelo, y atiende: si no hay algo así como falsear ni opinar en falso ni ser ignorante, no habrá tampoco cómo fallar al hacer algo, porque al obrar no hay cómo fallar respecto de lo que se hace. ¿No es eso lo que decís?

—Absolutamente, respondió.

—Pues tal es, añadí yo, mi ruda pregunta, porque si no fallamos ni al obrar ni al hablar ni al discurrir, si las cosas son así ¿de quién, ¡por Júpiter!, venís a ser maestros? ¿O es que no afirmasteis hace un momento que proporcionáis de bellísima manera la virtud a cualquier hombre que quiera aprender?».

b Interviniendo entonces Dionisodoro, dijo: «Sócrates, ¿eres tan Cronos que recuerdas ahora lo que dijimos antes, y me recordarás ahora aun lo que tal vez dije el año pasado, mas no sabes cómo arreglártelas con los razonamientos presentes?

—Es que, respondí yo, son de gran peso, al parecer; que provienen de sabios; y por cierto que el último razonamiento que hiciste resulta grandemente difícil de manejar. ¿Tal vez dices, Dionisodoro, "que no tengo cómo manejarlo"? ¿O no
c resulta patente que no tengo manera de refutarlo? Porque dime: ¿qué otra cosa piensas con esa frase: "no tengo cómo manejar los razonamientos"?

—Ese, del que hablas, respondió, no es demasiado difícil de manejar. Respóndeme:

—¿Antes de responderme tú, Dionisodoro?, repliqué yo.

—¿No responderás?, replicó él.

—¿Es justo?

—Por cierto lo es, replicó.

—¿Por qué razón?, pregunté yo. ¿O no es patente que por ésta: porque tú acabas de llegarnos cual sapientísimo en ra-
d zonamientos y sabes cuándo hay que responder y cuándo no? ¿Y ahora no responderás ni palabra, puesto que reconoces que no debes?

—Hablas, añadió, descuidándote de responder. Mas, sé bueno, obedece y responde, ya que admites que soy sabio.

—Hay, pues, que obedecer, repliqué yo; y además por necesidad, al parecer. Tú mandas; pregunta, pues.

—¿Son las cosas que tienen alma las que entienden lo inteligible, o son las inanimadas?

—Las que tienen alma.

—¿Sabes, añadió, de alguna frase que tenga alma?

—¡Por Júpiter!, y por mi palabra, no.

—¿Por qué, pues, me acabas de preguntar si hay alguna
e frase que me dé a entender algo?

—¿Por qué, respondí yo, sino porque me equivoqué de estúpido? ¿O no me equivoqué, mas bien correctamente dije al decir que las frases entienden? ¿Afirmas que me equivoqué o no? Porque si no me equivoqué, no me refutarás, por sabio que seas, ni tienes cómo manejar el razonamiento. Pero si me equivoqué, ni aun así hablas correctamente, puesto que sostienes que no hay como equivocarse. Y digo esto no
288 a contra lo que dijiste el año pasado. Parece, continué diciendo, Dionisodoro y Eutidemo, que tal razonamiento está atascado en el mismo lugar. Más aún, como antes, habiendo derribado a otros, se nos viene él abajo; y, cómo no pase esto, ni siquiera vuestra arte lo ha encontrado, —¡y eso que es tan admirable en punto a rigor de razonamiento!».

Y aquí Ctesipo dijo: «Habláis maravillosamente, varones de Turio o de Quíos o de donde os plazca denominaros,
b tanto que no os preocupáis nada de divagaciones».

Y temiendo yo que esto no degenerara en insulto, calmé una vez más a Ctesipo, y dije: «Ctesipo, lo que acabo de decir a Clinias, eso mismo te lo digo también a ti: que no conoces cuán maravillosa es la sabiduría de los extranjeros; mas no quisieron exhibirla seriamente ante vosotros, sino imi-
c taron a Proteo, el sofista egipcio, embrujándonos así. Imitemos, pues, nosotros a Menelao y no soltemos a estos dos varones hasta que nos declaren qué toman en serio, porque estoy seguro de que algo grandemente bello aparecerá en ellos dos, apenas comiencen a enseriarse. Pidámosles, exhortémosles, roguémosles que lo saquen a luz. Pues bien, yo pienso, llevar una vez más la mano en esto de rogarles cómo
d quiero que los dos se me descubran. Partiendo de donde dejé antes la cuestión, trataré de la manera que pudiere de continuarla, si es que de algún modo los provoco a que, compadeciéndose y apiadándose de quien se esfuerza y la toma en serio, también ellos la tomen así. Mas tú, Clinias, recuérdame

el punto donde la dejamos; que es, como creo, más o menos, éste: terminamos conviniendo en que se ha de filosofar. ¿No es así?

—Así es, contestó.

—Y que la filosofía es posesión de ciencia. ¿No es así?, dije.

—Sí, respondió.

c —¿Cuándo, poseyendo una ciencia, la poseeríamos correctamente? ¿O no es sencillamente cuando nos ayude?

—Absolutamente, afirmó:

—¿Sacaríamos, pues, algún provecho de si, rondando por la tierra, supiésemos conocer dónde hay, en ella, enterrado más oro?

—Tal vez, contestó.

—Mas, continuó diciendo, anteriormente refutamos esto: que nada sacaríamos ni en el caso de que, sin trabajo y sin exca-
289 a var tierra, fuera nuestro todo el oro; de manera que si supiéramos hacer de oro las piedras, tal ciencia nada valdría; pues si no supiéramos servirnos del oro, se echaría de ver que de nada nos sirve. ¿O no lo recuerdas?, añadí.

—Absolutamente, respondió, lo recuerdo.

—Ni, al parecer, nos resulta de provecho alguno cualquier ciencia —la monetaria, la medicinal u otra alguna— que nos dé el saber hacer algo, mas no el servirnos de lo que hace. ¿No es así?».

Asintió.

—«Ni siquiera, si hay alguna ciencia que nos haga inmortales, mas no nos dé saber el servirnos de la inmortalidad, no
b nos sería, al parecer, de algún provecho, si es que hemos de dar fe a lo dicho».

Convinimos en todo ello.

—«Necesitamos, pues, jovencito bello, añadí yo, de una ciencia en que coincidan hacer y saber servirse de lo hecho.

—Tal parece, respondió.

—Falta, pues, mucho, al parecer, para que hayamos de ser grandes fabricantes de liras y dados a tal clase de ciencia,
c porque en este caso andan separadas por una parte la arte fabricadora y por otra, la arte usuaria, respecto de la misma cosa; porque la lirofactiva y la citarística se diferencian grandemente; ¿no es así?».

Lo admitió.

—«Ni tampoco es claro que necesitemos de la arte flautifactiva, porque ésta también es otra tal».

Asintió.

—«Mas, ¡por los dioses!, añadí, si aprendiéramos la técnica logofactiva, ¿no es ésta la que nos es imprescindible poseer para ser felices?

—No lo creo, dijo Clinias, interviniendo.

d —¿De qué prueba te sirves?, repliqué yo.

—Veo, respondió, que hay logofactores que no saben servirse de los razonamientos que ellos mismos hacen —cual los lirofactores, servirse de las liras— que también aquí otros son los capaces de usar lo que aquéllos fabrican, siendo ellos incapaces de hacer razonamientos. Es, pues, patente que también respecto de razonamientos son distintas la arte de hacer y la de servirse.

—Suficiente prueba das, me parece, respondí, de que la técnica logofactiva no es la que haría feliz a quien la poseyera. Aunque creería que aquí trasparece la ciencia que, desde
e hace rato, buscamos. Porque estos mismos varones, los logofactores, cuando me trato con ellos, me parecen, Clinias, supersabios, y que esta su técnica es una cierta y sublime divinación. Y por cierto nada tiene de admirable, porque es una parte de la técnica de los encantadores, y ligeramente inferior a ella. Porque la técnica de los encantadores resulta ser
290 a embrujamiento de serpientes, tarántulas, escorpiones, de otras bestias, y de enfermedades. Mas la otra resulta ser un cierto embrujamiento y tranquilizador de jueces, jurados y de otras multitudes. ¿O te parece, añadí yo, de otra manera?

—No; me parece, respondió, tal cual tú lo dices.

—¿Hacia qué, pues, nos volveremos?; ¿hacia qué arte?, añadí yo.

—Por cierto que yo no sé hacia dónde, respondió.

—Mas, repliqué, creo haberlo hallado.

—¿Qué?, dijo Clinias.

b —Me parece, añadí, que la arte militar es, más que ninguna otra, la que haría feliz a quien la poseyera.

—No me lo parece.

—¿Cómo?, repliqué.

—Es una cierta arte de cazar hombres.

—Bien, ¿y qué?, dije.

—Ninguna parte de la arte cazadora, replicó, va más allá de cazar y cobrar la presa, ya que, en habiéndola cobrado, no pueden servirse de lo mismo que han cazado, sino que
c cazadores y pescadores la entregan a los proveedores. Así, por su parte, geómetras, astrónomos y calculadores, porque éstos también son cazadores, porque cada uno en su clase no hacen diagramas, sino descubren los que hay; no sabiendo, pues, servirse de éstos, sino tan sólo cazarlos, entregan el servirse de sus descubrimientos a los dialécticos que no sean enteramente estúpidos.

—Bien, dije, bellísimo y sapientísimo Clinias; ¿es así realmente?

—Absolutamente; y lo es así, dijo, respecto de los generales
d que, cuando han cazado una ciudad o ejército, los entregan a varones políticos, porque no saben servirse de lo que han cazado, —así creo, lo hacen los cazadores de codornices, que las entregan a los criadores. Si, pues, necesitamos de una arte que dé el saber servirse de lo que se posee, o por hacerlo o por cazarlo, y que, la misma, nos haga felices, habremos de buscar, dijo, otra en lugar de la militar».

e CRITÓN. ¿Qué dices?, Sócrates; ¿tales cosas dijo aquel muchachito?

SÓCRATES. ¿No lo crees?, Critón.

CRITÓN. No, ciertamente, ¡por Júpiter!, porque creo que, si tal dijo, no necesitaba ya, para educarse, ni de Eutidemo ni de otro alguno de los hombres.

SÓCRATES. Mas, ¡por Júpiter!, tal vez Ctesipo no lo dijera, sino que me falla la memoria.

291 a CRITÓN. ¡Qué Ctesipo!

SÓCRATES. Pero una cosa sé bien: que ni Eutidemo ni Dionisodoro lo dijeron; mas, daimoníaco de Critón, tal vez lo dijera alguno de los Grandes allí presente. De que lo oí, estoy bien seguro.

CRITÓN. Cierto, ¡por Júpiter!, Sócrates; me parece ser alguno de los más, y mucho más, grandes. Mas, después de ésta, ¿qué otra arte pusisteis a prueba? ¿Encontrasteis o no la que buscabais?

SÓCRATES. ¿Cómo encontrarla?, dichoso de ti; queda-
b mos, más bien, en gran ridículo, cual los niños persiguiendo cogujadas. Creíamos continuamente capturar ya ya una u otra de las ciencias, mas ellas se nos evadían. ¿A qué contarte todo esto? Cuando llegamos a la arte regia y examinamos, si sería la que aportara y produjera la bienaventuranza, caímos en algo así como un laberinto. Creíamos estar ya en el final; pero, dando vueltas y más vueltas, resultó que estábamos lo mismo que al comienzo de la investigación, y faltos de lo
c mismo que desde el comienzo buscábamos.

CRITÓN. ¿Cómo os pasó esto?, Sócrates.

SÓCRATES. Te lo diré. Nos pareció que la arte política y la regia eran la misma.

CRITÓN. ¿Y qué?

SÓCRATES. El arte militar y las demás entregan a esta arte el mandar sobre las obras de que ellas son artífices, cual si fuera ella sola la que supiera servirse de ellas. Nos pareció claro que ésta era la que buscábamos y que era la causa de obrar correctamente en la Ciudad y que, sencillamente, según
d el yambo de Esquilo, ella sola "estaba sentada en la proa de la ciudad", gobernando todo y que, mandando en todo, todo lo hacia útil.

CRITÓN. ¿Y no os lo pareció bellamente?, Sócrates.

SÓCRATES. Lo juzgarás, Critón, si quieres escuchar lo que a continuación nos pasó. Porque, una vez más, lo pusimos así en consideración: ¡Bien!, mandando en todo la arte
e regia, ¿nos proporcionará alguna obra, o ninguna? Absolutamente, nos dijimos. ¿Y aun tú, Critón, no dirías lo mismo?

CRITÓN. Por mí que sí.

SÓCRATES. ¿Cuál, pues, dirías ser tal obra? Como si te preguntara, caso de mandar en todo la medicina, ¿qué obra resultaría de mandar en todo? ¿No afirmarías que la salud?

CRITÓN. Por mí que sí.

292 a SÓCRATES. Pues bien: caso de mandar en todo vuestro arte: la agricultura, ¿qué obras resultaría de mandar en todo? ¿No afirmarías proporcionarnos el alimento que de la tierra proviene?

CRITÓN. Yo, sí.

SÓCRATES. Pues bien: caso de mandar en todo la arte regia, ¿qué producirá, de mandar así? Tal vez no tengas lista la respuesta.

CRITÓN. Así es, ¡por Júpiter!, Sócrates.

SÓCRATES. Pues ni nosotros la tenemos, Critón; mas bien sabes que, si ésta fuera la que buscamos, habría tal arte de ser beneficiosa.

CRITÓN. Absolutamente.

SÓCRATES. ¿Y que habría ella de proporcionarnos algún bien?

CRITÓN. Necesariamente, Sócrates.

b SÓCRATES. Mas yo y Clinias convinimos en que nada es bueno sino una cierta ciencia.

CRITÓN. Sí, así lo dijiste.

SÓCRATES. Ahora bien: respecto de las obras que se diría son propias de la política —que han de ser muchas, cual hacer a los ciudadanos, ricos, libres y no facciosos— todas ellas, evidentemente, no son ni malas ni buenas; mas la política habría de hacerlos sabios y proporcionarles ciencia,
c si ha de resultar beneficiosa y hacerlos felices.

CRITÓN. Así es; y así convinimos en ello, tal cual expusiste los razonamientos.

SÓCRATES. ¿Así, pues, la arte regia hace a los hombres sabios y buenos?

CRITÓN. ¿Qué impedimento hay?, Sócrates.

SÓCRATES. ¿Los hace, pues, buenos a todos y en todo? ¿Y ella misma les proporciona toda ciencia —la zapateril, carpintera y todas las demás?

CRITÓN. No creería tal, Sócrates.

d SÓCRATES. Pues, ¿qué ciencia, de la que nos sirvamos? Porque no es menester que sea ella misma artífice de obras que no sean ni malas ni buenas; sino que no nos proporciona

más ciencia que a sí misma. ¿Digamos, pues, cuál sea la de que nos sirvamos? ¿Quieres, Critón, que hablemos de con qué ciencia haremos buenos a otros?

CRITÓN. Absolutamente.

SÓCRATES. ¿En qué nos serán buenos y en qué útiles? ¿o diremos, además, que han de hacer buenos a otros, y estotros
e a otros? En qué sean buenos, no queda aún claro, ya que hemos desacreditado las obras llamadas políticas, y sencillamente pasa lo proverbial de "Corinto, el de Júpiter"; y, como decía, nos está faltando lo mismo y aún más para saber cuál es aquella ciencia que nos hará felices.

CRITÓN. ¡Por Júpiter!, Sócrates, ¡a qué gran sinsalida, al parecer, llegasteis!

SÓCRATES. Pues, aun yo mismo, Critón, caído en tal
293 a sinsalida, grité con toda mi voz, pidiendo ir al par de extranjeros, cual si invocara a los Dióscuros, que nos salvaron, a mí y al muchachito, de la tercera onda del razonamiento; que de todas maneras tomaran bien en serio el mostrarnos cuál es esa ciencia que, adquirida por buena Suerte, nos haría pasar bellamente el resto de la vida.

CRITÓN. Pues bien; ¿quiso Eutidemo mostrarnos algo?

SÓCRATES. ¿Pues cómo no? Y, compañero, dio comienzo grandilocuentemente, al razonamiento de semejante manera:

b —¿Te enseñaré, Sócrates, dijo, esa ciencia que tanto os desconcierta, o te mostraré que ya la tienes?

—Feliz de ti, repliqué, ¿está en tu mano eso?

—Absolutamente, respondió.

—¡Por Júpiter!, repliqué, muéstrame que la tengo, porque esto es más fácil que aprenderla varón de mi edad.

—Bien, pues, dijo: respóndeme: ¿Sabes algo?

c —Ciertamente, respondí y muchas cosas, aunque menudas.

—Basta con ello, dijo; ¿crees que es posible haya realmente algo que no esté siendo lo mismo que está, de hecho siendo?

—No, ¡por Júpiter!, no lo creo.

—¿No dices saber algo?

—Sí, palabra.

—¿Así que eres sabio, si sabes?

—Precisamente por eso mismo.

—Nada importa: ¿no tienes que saber todo, precisamente por estar siendo sabio?

—No, ¡por Júpiter!, respondí, porque no sé muchas otras cosas.

—Si, pues, no sabes algo, no estás siendo sabio.

—No lo soy de eso, querido, respondí yo.

—¿Eres por eso, dijo, menos sabio? Acabas de afirmar que eres sabio; y así sucede que estás siendo eso mismo que eres
d y, a la vez, no lo eres, según lo mismo y simultáneamente.

—Sea, repliqué, Eutidemo, porque, como se dice: "bello es cuanto dices". ¿Cómo, pues, sé precisamente la ciencia que buscamos? Que, por cierto "es imposible que lo mismo sea y no sea". Que si sé una cosa, sé todas, porque no hay cómo ser sapiente y ser insipiente simultáneamente. Mas, pues sé todas las cosas, tengo también aquella ciencia. ¿Es así como lo dices, y en esto consiste lo sabio?

e —Te refutas a ti mismo, Sócrates, dijo.

—Pues bien, añadí yo, Eutidemo, ¿no te ha pasado a ti esto mismo? Porque no llevaría grandemente a mal el que me pase cualquier cosa en tu compañía y la de Dionisodoro, aquí presente, cabeza querida. Dime: sabéis vosotros dos, de los seres, ¿algunas cosas sí y otras no?

—De ninguna manera, Sócrates, respondió Dionisodoro.

—¿Cómo decís?, repliqué; ¿que no sabéis nada?

—Nada, respondió.

294 a —¿Así que, añadí yo, sabéis todo, ya que sabéis cualquier cosa?

—Todo, respondió; y tú, además, si sabes una cosa sabes todas.

—¡Oh Júpiter!, repliqué; ¡qué bien, maravilloso y grande, afirmas haber descubierto! ¿Que también todos los demás hombres saben todo, o nada?

—No, por cierto; contestó; que algunas cosas saben; y otras, no; y así son a la vez sapientes e insipientes.

—¿Y qué?, repliqué.

—Que todos saben todo, replicó, aun si saben una cosa.

b —¡Por los dioses!, Dionisodoro, añadí; que me parece os ponéis ya serios; antes, difícilmente hubiéraos llamado "se-

rios"; ¿que, en realidad, vosotros dos sabéis todo?; ¿cual carpintería y zapatería?
—Absolutamente, respondió.
—¿Y podéis ambos coser pieles?
—Y, ¡por Júpiter!, hasta remendar zapatos, contestó.
—¿Y hasta contar cuántas son las estrellas y arena?
—Ciertamente, respondió. «¿Que crees que no lo admitiríamos?».

Y Ctesipo, interviniendo, dijo: «¡Por Júpiter!, Dioniso-
c doro, da una muestra y prueba de todo eso, por la que llegue a saber que decís verdad.
—¿En qué lo mostraré?, preguntó.
—¿Sabes cuántos dientes tiene Eutidemo; y Eutidemo, cuántos tienes tú?
—¿Que no te basta, replicó, con haber oído que sabemos todo?
—De ninguna manera, contestó; decidnos solamente eso, y quedará demostrado que decís verdad; si decís cuántos tiene cada uno, y, si, contándolos nosotros, resulta claro que lo conocéis, os creeremos ya en todo lo demás».

d No quisieron hacerlo, pensando que nos burlábamos; mas convinieron en que sabían todas las cosas, al ser preguntados, uno a uno, por Ctesipo; porque Ctesipo, con todo descaro, terminó por preguntarles si sabían aun lo más vergonzoso. Mas ambos, a la una, se enfrentaron valentísimamente —cual a la una los jabalíes se arrojan contra los venablos— a las preguntas, admitiendo saberlo todo; de manera que yo mismo, Critón, forzado por la desconfianza, terminé por preguntar a Eutidemo si Dionisodoro sabía bailar.
e —«Absolutamente, respondió.
—Pero a tu edad, repliqué, ¿llega a tanto tu sabiduría que bailes bailes de espadas y gires sobre trompo?
—No hay nada, respondió, que no sepa.
—Mas repliqué, ¿sabéis todo eso sólo ahora o siempre?
—Siempre, respondió.
—¿Lo sabíais cuando niños y apenas nacidos?
—Todo, respondieron a la vez ambos».

295 a La cosa nos pareció increíble. Mas Eutidemo dijo: «Sócrates, ¿desconfías?

—Mas no, respondí, de que vosotros sois, verosímilmente, sabios.

—Pero, replicó, si quieres responderme te lo demostraré de manera que tú admitas tales maravillas.

—Pues de seguro, contesté, me placería grandemente ser refutado en este punto. Porque si se me ha pasado por alto que soy sabio, mas tú me demuestras que sé todo y siempre, ¿qué mayores albricias podría tener en toda mi vida?

—Responde, pues, dijo.

b —Pregunta a quien va a responder.

—Pues bien, Sócrates, dijo: ¿sabes algo o no?

—Por mí que sí.

—¿Sabes precisamente en virtud de aquello en que eres sabio, o de otra cosa?

—En virtud de lo en que soy sabio, porque me parece que estás refiriéndote al alma; ¿o no es eso a lo que te refieres?

—¿No tienes vergüenza, Sócrates, de, preguntado, repreguntar?

—Sea así, repliqué; mas, ¿cómo hago? Haré cual tú dispongas. Mas cuando no sepa lo que preguntas, ¿me mandarás, con todo, que responda y que no repregunte?

—¿Percibes, continuó, algo en lo que digo?

—Ciertamente, respondí.

c —Responde, pues, precisamente según lo que percibes.

—Pero, respondí, si tú preguntas una cosa pensando en otra, mas yo lo tomo de otra manera, y respondo después según ésta, ¿no te basta con que no responda a propósito?

—Por una parte, sí; contestó; mas no por la tuya, como creo.

—Pues, ¡por Júpiter! no responderé, repliqué, antes de que esté enterado.

—¿No responderás, añadió, según lo que estás siempre suponiendo? —que estás chocheando y haciéndote más viejo de lo debido».

d Y yo caí en cuenta de que se enfadaría conmigo por definir yo con precisión lo dicho, ya que intentaba cazarme revolviendo los nombres. Me acordé, pues, de Conno, quien se enfada conmigo siempre y cuando no cedo; después de lo cual se ocupa menos de mí, cual de ignorante. Mas habiendo pensado en acudir a estotro, creí necesario ceder para que

no teniéndome por estúpido, no me rechazara. Dije, pues: «Si así te parece, Eutidemo, hacerlo, hágase; porque tú sabes
e dialogar, por poseer la arte, muy más bellamente que yo, hombre lego.

Recomienza, pues, a preguntar.

—Responde, dijo, una vez más: ¿sabes mediante lo que sabes, o no?

—Por mí, contesté, mediante el alma precisamente.

—Una vez más, replicó, éste responde con algo más de lo
296 a preguntado. Porque yo no pregunto "mediante qué", sino si lo sabes "mediante algo".

—Repliqué: respondí más de lo debido por falta de educación, mas perdónamelo, porque respondo ahora sencillamente: sé "mediante" lo que sé.

—¿Siempre mediante lo mismo, preguntó; o, a veces, mediante una cosa, a veces mediante otra?

—Cuando sé, respondí, "siempre" es "mediante lo que sé".

—¿No cesarás una vez más, replicó, de añadiduras?

—Que esto de "siempre" no nos haga resbalar.

—Responde, pues: ¿siempre sabes mediante eso?

—Siempre, respondí, si hay que eliminar lo de "cuándo".

b —Así que siempre sabes "mediante eso", por una parte. Mas, por otra, al saber, ¿hay cosas que sabes, precisamente "mediante-lo-que-sabes"; pero otras, mediante otra cosa, o todas mediante aquello?

—Mediante "aquello", respondí; precisamente mediante todo-lo-que-sé.

—¡Todo "aquello"!; vuelve la misma añadidura.

—Pues quitaré, respondí, eso de "lo-que-sé".

—No quites, dijo, ni una sola palabra; no te pido nada. Tan
c sólo respóndeme: ¿podrías saber "precisamente todo eso" si no supieras "todo"?

—Monstruoso sería, repliqué.

Y continuó él: Añade ya lo que quieras, porque admites que sabes "todo".

—Así parece, respondí, ya que no tiene fuerza alguna eso de "lo-que-sé"; y, sin embargo, "sé-todo".

—Así que "siempre" has admitido que sabes mediante lo que sabes, tanto que lo sepas como que sea de ello lo que fuere,

porque "siempre" admitiste "saber" y, a la vez, "todo". Es,
d pues, claro que lo sabías de niño, tanto cuando naciste como cuando fuiste concebido. Y aun antes de nacer tú mismo, y aun antes de hacerse cielo y tierra, sabías todo, ya que lo sabías "siempre". Y, ¡por Júpiter!, añadió, sabrás tú mismo y siempre todo, si lo quisiera yo.

—Pues, quiérelo, repliqué, adorabilísimo Eutidemo, si es que, en realidad, dices verdad. Sin embargo, no estoy seguro de tu suficiencia, si no te ayuda tu hermano Dionisodoro, aquí presente. De ser así, tal vez lo estuviera. Mas decidme, añadí,
e ya que por lo demás no tengo por qué dudar de que no sepa todo, ya que vosotros, hombres tan descomunalmente sabios, lo afirmáis. ¿Cómo afirmaré, Eutidemo, saber esto precisamente: "que los varones buenos son injustos"? Dime ya, ¿lo sé o no lo sé?

—Por cierto que lo sabes, respondió.

—¿Qué?, repliqué.

—"Que los buenos no son injustos".

297 a —Hace tiempo que lo sé y muy bien, repliqué. Mas no es esto lo que pregunto, sino, ¿dónde aprendí eso de que "los buenos son injustos"?

—En ninguna parte, respondió Dionisodoro.

—Así que no lo sé, dije.

—Corrompes el razonamiento, dijo Eutidemo a Dionisodoro, pues aparecerá que éste no sabe, y que está siendo a la vez sapiente e insipiente».

Se ruborizó Dionisodoro; pero, dije: «Eutidemo, ¿cómo así?
b ¿Dices que tu hermano, el "sabelotodo", no te parece hable correctamente?

—¿Que yo soy hermano de Eutidemo?, saltó Dionisodoro.

—Y yo dije: Déjalo buenamente correr hasta que Eutidemo me enseñe cómo sé que los varones buenos son injustos, y no me envidies el que lo aprenda.

—Huyes, Sócrates, dijo Dionisodoro, y no quieres responder.

—Y con aceptable razón, respondí; porque soy más débil que cualquiera de vosotros dos, de manera que sólo me faltara
c que no huyera de dos. Y soy aun más inferior a Hércules, incapaz de luchar con la hidra —gran sofista y sabia en improvisar, en vez de una cabeza que se le cortara en la lucha,

muchas— e incapaz de luchar con otro sofista: aquel cangrejo salido, me parece entonces mismo del mar, que tanto los apuró, por la izquierda, con sus voces y mordiscos, que Hércules llamó en su ayuda a Joleo, su sobrino, quien efectiva-
d mente lo ayudó. Mas si llegara mi Joleo, haría más bien lo contrario.

—Responde, dijo Dionisodoro, ya que has hecho a esas cosas los debidos honores; ¿Es Joleo más sobrino de Hércules que tuyo?

—Muchísimo mejor, Dionisodoro, me sería responderte, porque sé casi casi muy bien, que no dejarás de preguntarme, fastidiar y estorbar para que no me enseñe Eutidemo sabiamente aquel punto tan sabihondo.

—Responde, pues, dijo.

—Respondo, dije, que Joleo era sobrino de Hércules; mas, a
e mi parecer, de ninguna manera lo es mío, porque Patrocles, mi "hermano", no era padre; aunque Ificles, el hermano de Hércules, se le asemejaba en el nombre.

—Mas, Patrocles, dijo, ¿es tuyo?

—Ciertamente, respondí, mas de madre, no de padre.

—Así que es, y no es, hermano tuyo.

—No de padre, óptimo, repliqué; porque su padre fue Queredemo; pero el mío, Sofronisco.

—¿Así que Sofronisco y Queredemo fueron Padre?

298 a —Seguramente, dije; aquél, mío; éste, de él.

—¿Así que, continuó él diciendo, Queredemo fue distinto de Padre?

—Del mío, respondí. —¿Así, pues, siendo padre era distinto de Padre? ¿O es que eres tú lo mismo que Piedra? —Me temo, respondí, que no me hagas tú parecer lo mismo: mas no me lo parece a mí. —¿Así que eres distinto de Piedra?, preguntó. —Seguramente distinto. —Siendo, pues, distinto de Piedra, añadió, no eres piedra. Y siendo distinto de Oro, no eres oro. —Así es. —Según esto, pues, por ser Queredemo distinto de Padre, no sería padre. —Parece, respondí, que no es padre».

b Interviniendo Eutidemo, dijo: «Dado que Queredemo sea padre, por ser Sofronisco, a su vez, distinto de Padre, no es padre; de modo que tú, Sócrates, no tienes padre».

A éstas Ctesipo, interviniendo, dijo: «¿a vuestro padre, no le pasó exactamente lo mismo?; ¿no es distinto de mi padre? —Ni de lejos, respondió Eutidemo. —¿Así que es el mismo?, preguntó. —El mismo, por cierto. —No lo admitiría; ¿no
c será, más bien, Eutidemo, que es únicamente padre de mí o que lo es de los demás hombres? —Lo es de los demás, respondió. ¿O piensas que el mismo que es padre no sea Padre? —Por cierto que lo pensaba, respondió Ctesipo. —Pues bien, replicó el otro; ¿o que lo que está siendo oro, no sea Oro? —Que no pase, Eutidemo, dijo Ctesipo, lo que se dice: "que entretejes con lino lo que no es lino", porque desconcertante cosa dices, si tu padre es padre de todos. —Pero lo es, respondió. —¿De hombres?, añadió Ctesipo, ¿o tam-
d bién de caballos?, ¿y aun de los demás animales? —De todos, respondió.

—Y tu madre, ¿así también es madre? —También mi madre. —¿Aun de los erizos de mar, preguntó, es Madre tu madre? —También, por cierto, la tuya, replicó. —Así que tú eres hermano de gobios, cachorros y puercos. —Pues tú lo eres también, replicó. —Así que tu padre es jabalí y perro. —Pues el tuyo también, replicó».

—«Si me respondes, Ctesipo, continuó diciendo Dionisodoro, me concederás inmediatamente todo esto; porque, dime: ¿tienes perro?

—Y bien malo, respondió Ctesipo. —¿Tiene cachorros?
e —Tan malos como él, respondió. —¿Así que el perro es padre de ellos? —Yo mismo lo vi cubriendo a la perra. —Ahora bien: ¿el perro es tuyo? —Ciertamente, respondió. —Así que, por ser padre y ser tuyo, el perro resulta tu padre; y tú, hermano de cachorros».

Una vez más, interviniendo Dionisodoro, antes de que Ctesipo hablara, dijo: respóndeme aun esto poco: «¿pegas a tal perro?».

Y riéndose Ctesipo, respondió: «¡Por los dioses!, ya que a ti no te puedo pegar.

299 a —Así, pues, añadió, pegas a tu padre.

—Por cierto que con mucha mayor justicia, respondió, pegara a vuestro padre, que supo engendrar tan sabios hijos. Pero, Eutidemo, añadió Ctesipo, muchos bienes debió sacar de esta

vuestra sabiduría el padre de vosotros y el padre de los cachorros. —No te hacen falta muchos bienes, Ctesipo, ni a él ni a ti. —¿Ni tampoco a ti mismo?, Eutidemo, pregunto.

—Ni a ningún otro hombre. Dime, Ctesipo, si crees ser bueno
b para un enfermo beber un medicamento, o no piensas le sea bueno cuando lo necesita; o cuando va a la guerra, ir armado, mejor que desarmado. —Me lo parece, respondió; aunque creo que lo dices por broma. —Lo sabrás mejor, añadió, si respondes. Porque ya que concedes que a un hombre le hace bien, cuando lo necesita, beber un medicamento, ¿habrá que beber de él cuanto más mejor, y en tal caso será mejor, triturado, mezclarlo con una carretada de eléboro?».

A lo cual Ctesipo dijo: «absolutamente, Eutidemo, si el be-
c bedor es tan grande como la estatua de Delfos. —Según esto, añadió, también en la guerra; si es bueno, llevar armas, ¿no habrá que llevar cuantas más lanzas y escudos mejor, ya que es bueno? —Por cierto que sí, respondió Ctesipo; que ni pensarás, Eutidemo, baste con un escudo y una lanza. —Así me parece. —¿Y aun a Gerión y a Briareo, dijo, armarías así? Te creía experto en esto, ya que eres hombre de armas —y lo mismo a este tu compañero».

Y Eutidemo se calló; mas Dionisodoro preguntó a Ctesipo acerca de las anteriores respuestas: «y bien, ¿te parece, dijo,
d que es bueno tener oro? —Lo es, y cuanto más mejor, respondió Ctesipo. —Ahora bien: ¿no te parece también que se han de tener bienes siempre y en todo lugar? —Y muchos, respondió. —¿Concedes además que el oro es un bien? —Pues ya lo he concedido, respondí. —¿Así que habrá que tenerlo siempre y en todas partes y cuanto más mejor consigo mismo?
e ¿Y que sería superlativamente bienaventurado teniendo tres talentos de oro en el vientre, un talento en el cráneo, mas una estatera de oro en cada uno de los ojos? —Pues se dice, Eutidemo, añadió Ctesipo, que, entre los escitas, son los más bienaventurados y mejores varones los que tienen mucho oro en sus propios cráneos, un poco como acabas de llamar al perro tu padre, y lo que es aun más admirable: que beben de esos sus dorados cráneos, que ven eso en su interior, al tener su cabeza en las manos.

300 a —¿Ven, preguntó Eutidemo, los escitas y los demás hombres lo que es posible ver a lo imposible? —Lo posible, sin duda.

—¿Así, pues, tú también?, preguntó. —También yo. —¿Ves, pues, nuestros trajes? —Sí. —¿Es, pues, posible que vean? —Perfectamente, respondió Ctesipo.

—¿Y qué?, añadió. —Nada; pero tal vez tú no creas verlos, ¡tan simple eres! Pero, me parece, Eutidemo, que te has dormido a medias; y que, si es posible hablar y no decir nada,
b es lo que tú estás haciendo. —Y, ¿por qué no sería posible, preguntó Dionisodoro, callando hablar? —En manera ninguna lo es, replicó Ctesipo. —¿Ni lo es, hablando callar? —Aun menos, respondió.

—Cuando, pues, hablas de piedras, maderas y hierros, ¿no hablas de lo que está callando? —Pues no, respondió; que, si paso junto a herrerías, dícese que, tocados, los hierros suenan y dan grandes voces. Así que, por sabio, no caíste en cuenta de que estás hablando de nada. Pero demuéstrame, además, lo otro: qué manera hay de callar hablando».

c Y me pareció que Ctesipo estaba sobreexcitado a causa de su doncel.

—«¿Cuando callas, prosiguió Eutidemo, no callas sobre todas las cosas? —Sí, replicó. —Así que callas sobre lo que hablas, ya que en eso de "todas" entran las que hablan. —Pues bien, dijo, Ctesipo; ¿no callan todas las cosas? —No por cierto, dijo Eutidemo. —Mas, óptimo, ¿hablan todas? —Sí, las que hablan. —Mas, añadió, no es esto lo que pregunto, sino:
d ¿callan o hablan todas? —Ni lo uno ni lo otro, y ambos, dijo interviniendo Dionisodoro, porque sé bien que no sabrás servirte de la respuesta».

Mas Ctesipo, con su habitual y grandísima carcajada, dijo: «Eutidemo, tu hermano volvió ambiguo el razonamiento, lo destruyó y yace vencido».

Sonrió complacidísimo Clinias, con lo cual Ctesipo se creció en más de diez; pero creo que, por listo, se le pasaron a Ctesipo sin oírlas bien tales palabras, porque en ningún otro hay una sabiduría cual la de los hermanos presentes.

e —«¿Qué de risible hay, Clinias, dije, en tales cosas, tan serias y bellas?

—Pues, ¿que viste ya, Sócrates, alguna cosa bella?, preguntó Dionisodoro.

—Por mí que sí, y muchas, Dionisodoro, respondí.

301 a —¿Como diversas de lo Bello, preguntó, o como idénticas con lo Bello?».

Me quedé del todo desconcertado y creí que me pasaba lo que merecía por mis refunfuños. Con todo, respondí que eran diversas de lo Bello mismo, aunque algo de bello esté presente en cada una de ellas.

—«Si, pues, preguntó, está presente junto a ti un buey, ¿eres Buey? Y porque ahora estoy yo presente junto a ti, ¿eres Dionisodoro?

—¡Habla bien!, repliqué.

—Pero, ¿de qué manera, dijo, por estar presente algo diferente junto algo diferente, un diferente resultaría ser el otro diferente?

b —¿Esto te desconcierta? —pregunté. Estaba ya intentando imitar la sabiduría de estos dos varones, ¡tanto la deseaba!

—¿Cómo no desconcertarme, respondió, yo y todos los demás hombres ante lo que no existe?

—¿De qué hablas, Dionisodoro, añadí yo?, ¿qué no es bello lo Bello, y feo lo Feo? —Sí, me lo parece, respondió. —¿Te lo parece, pues? —Absolutamente, contestó. —¿Así que también lo Idéntico es idéntico, y diverso lo Diverso?; pues, ciertamente, lo Diverso no es lo Idéntico, que no creería yo

c que ni aun un niño se desconcertara de que lo Diverso no es diverso. Pero, Dionisodoro, de intento pasaste de largo este punto; porque, respecto de los demás, me parece que, cual los artífices han de pulir cada obra, así vosotros pulís bellamente el dialogar. —¿Sabes, pues, preguntó, lo que corresponde a cada artífice? Y, primero, ¿a quién corresponde forjar el bronce? ¿Lo sabes? —Claro que sí; al broncista. —Y, ¿a quién, lo de cerámica? —Al ceramista. —Y, ¿a quién lo de

d degollar, desollar, cocer y asar la carne hecha trocitos? —Al carnicero. —Si, pues, añadió, uno hace lo que le corresponde, ¿obrará correctamente? —En absoluto. —¿Corresponde, cual dices, al carnicero degollar y desollar? ¿Lo admitiste o no? —Lo admití, contesté; excúsame. —Está claro, pues, continuó, que quien al cocinero degollado y despedazado lo cueza y ase, hará lo debido, y si se bronceó al broncista y enceramea al ceramista, también hará lo debido.

e —¡Oh Poseidón!, exclamé, pusiste con esto el colofón a la
sabiduría. ¿No habrá manera de que esta sabiduría me nazca
cual propia?

—¿La reconocerías, Sócrates, replicó, si se te hiciera propia?

—Si tú quieres, contesté, es claro que sí.

—Pues bien; replicó; ¿crees conocer lo que es tuyo?

—A no ser que tú digas otra cosa; hay que comenzar por ti y terminar por Eutidemo, precisamente.

—¿Así, pues, prosiguió, crees que son tuyas las cosas sobre las
302 a que mandas y de que puedes servirte en lo que quieras? Como
respecto de un buey y una oveja, ¿creerías que son tuyos porque podrías venderlos, darlos y sacrificarlos al dios que quisieras? Mas las cosas que no tratas así, ¿no son tuyas?».

Yo sabía ya que de estas preguntas emergería algo bello; pero queriendo oírlo lo más pronto posible, dije: «Así es; únicamente esas son absolutamente tuyas. —Ahora bien, dijo: ¿No llamas "animal" a lo que tiene alma? —Sí, contesté.
—¿Admites, pues, que únicamente son tuyos aquellos ani-
b males con los que puedes hacer todo lo que acabo de decir? —Lo admito».

Mas refrenándose con gran ironía, cual si estuviera pensando en algo grande, prosiguió: «Dime, Sócrates, ¿entra Júpiter en tu ascendencia?».

Mas, sospechando yo que el razonamiento llegaba a un final sin salida, huía y me revolvía cual preso en red. —«No lo tengo, respondí, Dionisodoro. —Eres un desgraciado y ni
c siquiera eres ateniense, pues no tienes ni dioses ancestrales ni
santuarios, ni nada bello y bueno. —Basta, repliqué, Dionisodoro; ¡habla bien!, y no me reprendas tan duramente, pues tengo yo altares, lugares sagrados y ancestrales y lo demás de esta clase que tienen los otros atenienses. —¿Así que, dijo, los otros atenienses no tienen un Júpiter ancestral? —Ninguno de los jonios, respondí, admiten esta denominación; ni nosotros ni los que emigraron de esta ciudad; mas
d tienen un Apolo ancestral, por descendencia de Ión. A Júpi-
ter no lo llamamos "ancestral" sino "cerca" y "tribal"; y tenemos una Atenea tribal. —Basta con esto, dijo Dionisodoro; tienes, al parecer, un Apolo, un Júpiter y una Atenea. —Así es, respondí. —Según esto, ¿serían ellos tus dioses, dijo. —As-

cendientes y señores, respondí. —Lo son para tí, añadió; ¿o no admitiste que eran tuyos? —Lo admití, contesté; ¿y qué va a pasarme?

e —Esos dioses, dijo, ¿no son también animales?, pues admitiste que todo lo que tiene alma es animal. ¿O es que tales dioses no tienen alma? —La tienen, respondí. —¿Así que son también animales? —Son animales, respondí. —Mas admitiste, continuó diciendo, que de los animales son tuyos aquellos que puedes regalarlos, venderlos, sacrificarlos al dios que te plazca. —Lo admití, contesté: no tengo escape, Eutidemo.

—Bien, pues. Dime derechamente, ya que admites que son tuyos Júpiter y los demás dioses, ¿está en tu poder venderlos,
303 a darlos y, a tu voluntad, tratarlos como a los demás animales?».

Por cierto, Critón, que, cual herido por el razonamiento, me quedé sin voz. Pero Ctesipo, viniendo a mi socorro, exclamó: «¡Hércules!, ¡Bravo!, por el bello razonamiento».

Y aquí Dionisodoro preguntó: «¿Hércules es bravo, o el bravo es Hércules?».

A lo cual Ctesipo replicó: «Poseidón, ¡qué de terribles razones!

Me retiro; invencible es este par de varones».

b Entonces, querido Critón, no hubo, por cierto, ninguno de los presentes que no alabara el razonamiento y a los dos varones; y por poco se mueren de risa, aplausos y jolgorio. En los precedentes razonamientos, en todos y en cada uno, se alborotaron en grande solamente los enamorados de Eutidemo; mas ahora por poco se alborotan aun las columnas del Liceo, y se sienten conmovidas ante tal par de varones.

Mas aún, yo mismo estaba dispuesto a admitir no haber
c visto jamás hombres tan sabios; y del todo esclavizado por su sabiduría me puse a alabarlos y encomiarlos, diciendo: «Par feliz, de natural tan admirable que, veloz y en corto tiempo, llevasteis a término tan grande hazaña. Por cierto, Eutidemo y Dionisodoro, que vuestros razonamientos tienen muchas y variadas bellezas; pero, entre todas, es particularmente magnífico el que no os preocupéis lo más mínimo ni de la mayoría ni de los importantes ni de los que se creen ser algo, sino tan sólo de los semejantes a vosotros. Y yo sé bien que
d muy pocos de los semejantes a vosotros apreciarían tales ra-

zonamientos; mientras que otros los miran, lo sé bien, de
manera que se avergonzarían más de refutar con ellos a otros
que de ser refutados. Hay, con todo, algo popular y amable
en tales razonamientos: cuando afirmáis que no hay nada
ni bello ni bueno ni blanco ni cualquiera otra de tales cosas,
ni, en general, algo distinto en los distintos, sencillamente
estáis, en realidad, cosiendo la boca de la gente, tal cual lo
e afirmáis. Pero que no sólo cosáis las de los demás, sino que
creáis coser ambos aun las vuestras, grande amabilidad es y
elimina lo ofensivo de los razonamientos. Empero, lo máximo
es que todo esto lo domináis de tal manera, y habéis encon-
trado la arte de enseñarlo a cualquiera en bien breve tiempo.
Yo mismo noté, parando mientes en Ctesipo, cuán breve-
mente, y sin más, resultó capaz de imitaros.

304 a Por cierto que eso de comunicar vosotros brevemente tal ha-
bilidad es bello; pero no es conveniente el que se dialogue
así en público. Hacedme caso y cuidaros de hablar ante mu-
chos, a fin de que, por aprender presto, no os lo agradezcan.
Más bien dialogad entre vosotros dos solamente. Si no es así,
y lo hacéis en presencia de otro, que sea solamente ante quien
os pague en plata. Si sois responsables, aconsejad eso mismo
a los discípulos: no dialogar jamás con nadie, sino entre vos-
b otros, y cada uno consigo mismo. Que lo escaso, Eutidemo,
es preciable; mas "el agua, aun siendo lo mejor, es lo más
barato", —como dice Píndaro. Pero, vamos añadí, aceptad-
nos a mí y a Clinias».

Habiendo dialogado sobre esto y cosas menores, Critón,
partimos; mira, pues, cómo te arrimarás a estos dos varones
que afirman ser capaces de enseñar a quien quiera pagarlo, y
c que ni carácter ni edad impiden a nadie adquirir de ellos la
sabiduría, —y algo que, sobre todo, te conviene oír: que en
nada estorba, dijeron, el hacerse de dineros.

Critón. Amigo soy de oír, Sócrates, y gustosamente
aprendería; mas temo, por cierto, ser uno de los no semejan-
tes a Eutidemo, sino a aquellos de quienes decías serles más
agradable ser refutados por tales razonamientos que refutar.
Aunque me parece ridículo advertírtelo, quiero no obstante,
d referirte lo que acabo de oír. Sabe que de entre los que salían
de vuestra compañía, se me acercó, mientras paseaba, uno que
se tiene por gran sabio, uno de los diestros en razonamientos

ante juzgados, quien me dijo: «Critón, ¿no te haces oyente de tales sabios?

—No, ¡por Júpiter!, respondí; porque no pude oír nada a causa de la multitud, y eso que estaba a su lado.

—Pues, por cierto, añadió, que era digno de oírse.

—¿Sobre qué?, pregunté.

e —¡Oyeras dialogando a estos varones, actualmente los más sabios en tales razonamientos!».

A lo cual repliqué: «¿Qué te parecieron?

—¿Qué otra cosa, respondió, sino las que se oyen siempre de tales delirantes y que hacen esfuerzos dignos de mejor causa?, —así, más o menos y con tales palabras habló».

A lo cual repliqué: «no obstante, amable tarea es la filosofía.

305 a —¿Es tal, dijo, bienaventurado? Pues, por cierto, nada vale. Más aún, si hubieras estado realmente presente, creo que te habrías grandemente avergonzado por tu compañero: ¡tan despistado estaba!, queriendo encomendarse a personas a quienes nada les importa lo que dicen, fuera de agarrarse de cualquier palabra. Y como acabo de decir, éstos están actualmente entre los más potentes. Pero, Critón, continuó diciendo, tal tarea, y los que de ella se ocupan, son vanos y ridículos».

b Sin embargo, Sócrates, no me parece correcto que ni él ni otro alguno la desestime, aunque me pareció correcto reprender el que se pretenda dialogar de tales cosas ante una multitud.

SÓCRATES. De admirar son tales varones, Critón; aunque todavía no sé qué decirte de ellos. ¿De qué profesión era el que se te acercó y censuró la filosofía?: ¿de la de los diestros en luchas judiciales, algún orador?, o ¿alguien que los aprovisiona, compositor de esos razonamientos con que luchan los oradores?

c CRITÓN. ¡Por Júpiter!, en modo alguno orador, ni creo que jamás haya aparecido en juzgado; pero se dice que entiende de tal ocupación, y que, ¡por Júpiter!, es todo un experto en componer expertos razonamientos.

SÓCRATES. Ya entiendo; que yo mismo iba ahora a hablar de ellos, porque éstos son, Critón, de los que dice

Pródico que están en la frontera entre filósofo y político, y
se tienen por los más sabios de los hombres, y, además de
creerse serlo, lo parecen a muchísimos, de modo que nadie,
d fuera de los dedicados a filosofía, resulta obstáculo a que tal
buena opinión sea universal. Creen, pues, que si levantan a
opinión la de tenerlos en nada, sin duda alguna ya se lle-
varán, ante todo, la palma de la victoria en cuanto a sabidu-
ría. Porque se creen ser en verdad los más sabios, aunque,
cuando se los atrapa en conversaciones privadas, los desacre-
dite el grupo de Eutidemo. Pero tienen grandes visos de ser
sabios, porque saben decorosamente filosofía, decorosamente
política; y por muy aceptable razón, ya que saben de ambas
e lo que necesitan, para manteniéndose fuera de peligros y dispu-
tas, cosechar la sabiduría.

CRITÓN. Pues bien, Sócrates: ¿te parece dicen algo im-
portante? Pues no; mas tal razón no deja de tener una cierta
conveniencia, en favor de ellos.

SÓCRATES. Pues así es, Critón, conveniencia, más bien
306 a que verdad, porque no es fácil convencerlos de que hombres
y todas las demás cosas que están entre dos extremos: mal y
bien, y se dé el caso de que participen de ellos, resultan me-
jores que el primero y peores que el segundo. Mas si partici-
pan de dos bienes que no sean del mismo orden, resultan
peores respecto de aquello para lo que propiamente cada uno
de los dos sirve, y de los que ellos se componen. Pero sólo
las cosas compuestas de dos males que no lo son del mismo
orden, en caso de estar tales compuestos entre los dos, toma-
b do cada compuesto aparte es mejor que cada uno de los dos
males de los que participan. Si, pues, la filosofía es un bien
y lo es la praxis política, mas cada una lo es de manera di-
versa, participar algunos de ambos, por estar entre los dos
bienes, no es decir gran cosa, pues resultan inferiores a ambos.
Mas si una es buena y la otra mala, serán mejores que ésta y
peores que la otra; si ambas son malas, por una parte dirían
algo de verdad; por otra, nada. No creo admitan que ambas
c —filosofía y política— sean, ambas, malas; ni que una de
ellas sea mala y la otra, buena. En realidad, participando ellos
de ambas, son inferiores a ambas, respecto de aquello para
lo que la política y la filosofía resultan importantes. En ver-
dad están ellos en tercer lugar, mas buscan aparecer ser los
primeros. Hay, por cierto, que ser benévolos con ellos por

tal ambición y no llevarla a mal; mas tenerlos por lo que son; porque hay que alabar a cualquiera, tanto por lo que diga de
d sensato como por trabajar en ello de varonil y progresiva manera.

CRITÓN. Por cierto, Sócrates, que yo mismo me siento desconcertado, como constantemente te digo, respecto de qué he de hacer con mis hijos. El menor es aún pequeño; mas Critóbulo es ya de edad, y necesita de alguien que le ayude. Cuando estoy en tu compañía, siento como si fuera locura
e haberse tomado tanto empeño por los hijos respecto de matrimonio que haya de estar a la altura de madre nobilísima, y respecto del dinero, que sean lo más ricos posible; mas haber descuidado su educación. Empero, cuando miro a los que se precian de educar hombres, me desconcierto y me parece, bien
307 a pensado, que, uno por uno, los tales son unos despistados, para decirte la verdad. Así que no sé cómo encaminar al muchacho hacia la filosofía.

SÓCRATES. ¿No sabes, querido Critón, que en toda ocupación son muchos los vanos y absolutamente despreciables; mas pocos, los serios y absolutamente apreciables? ¿No te parece bella ocupación la del atletismo, y aun la monetaria, la retórica y la militar?

CRITÓN. Absolutamente, me lo parecen.

SÓCRATES. Pues bien: ¿no ves que en cada una de ellas
b y respecto de sus tareas los más hacen superlativamente el ridículo?

CRITÓN. Así es, ¡por Júpiter!, y gran verdad dices.

SÓCRATES. ¿Mas rehuirás por eso tales ocupaciones y no las recomendarás a tu hijo?

CRITÓN. No fuera justo, Sócrates.

SÓCRATES. No hay, pues, que hacerlo, Critón; deja a sus anchas a los ocupados en filosofía, sean ellos buenos o malos; mas examina bien y bellamente la ocupación misma; y
c si te pareciera vana, desaconséjala a todos, y no sólo a tus hijos. Pero si te pareciera ser lo que yo creo, valientemente persíguela y ejercítate en ella, como se dice, "tú y tus hijitos".

NOTAS A EUTIDEMO

271 a

El Liceo era uno de los principales gimnasios de Atenas. Lugar de reunión de jóvenes, viejos, donceles y sus enamorados; diálogos entre todos ellos y con visitantes ilustres atenienses o no. Lugar de prácticas y ejercicios corporales dirigidos por adiestradores y aun preparadores para concursos atléticos. La gimnástica, a distinguir de la gimnasia actual, incluía ejercicios con fines medicinales. Los jóvenes solían ir acompañados del esclavo o pedagogo doméstico quien los conducía al gimnasio y los volvía a casa, vigilándolos según las instrucciones de los padres. La traducción es fiel en distinguir entre gimnasia y gimnástica.

271 c

Pancratiasta, παγκρατιασταί. Luchadores, forzudos (κρατιασταί, κράτος) en toda (πᾶν) clase de luchas, —aquí Eutidemo y Dionisodoro son pancratiastas, en sentido doble, luchadores en toda clases de luchas corporales y espirituales.

272 b.

Sócrates tomaba, ya de viejo, lecciones de cítara. Y según el Fedón ponía en verso, en música verbal, mitos de Esopo (60 d-61 b) por mandato divino recibido en ensueños (εν-ὕπνον). Mandato positivo de Apolo, frente al negativo, simple señal, de lo daimoníaco.

272 e

Por Suerte (ἔτυχον, Τύχη). El texto traducido pone en mayúsculas ciertas palabras —sustantivos, adjetivos, adverbios— si, para el griego, resonaban a dioses o diosas. Aquí a la diosa Τύχη Suerte. Tono religioso público de tales tiempos y diálogos.

272 e

La acostumbrada señal: la daimoníaca, —τὸ εἰωθὸς σημεῖον. Léase Apología (31 d). Aquí nótese que se escribe daimoníaco, daimonio, para recobrar, mediante la restitución del diptongo, la significación multisecularmente perdida de tal palabra en griego (δαίμων: hijo de dioses o diosas y mortal), y evitar la inevitable significación multisecular también y actual de las palabras "demonio y demoníaco". Señal habitual en Sócrates desde niño. Sócrates tiene ya 65

años. Es una señal, una indicación. Un 'no', más bien que una instrucción positiva que requiriera palabras en frase, consejo detallado. Tal señal dejaba a Sócrates en libertad de acción respecto de lo positivo. Si, además, lo daimoníaco llegaba a tomar forma de voz interior es punto de psicología que a nosotros tal vez nos interese, mas que no interesaron a Platón ni a Sócrates el determinarlo. Dejémoslo en 'señal' (σημεῖον). Aparte de que Sócrates lo dice incidentalmente y sin consecuencias.

273 a.

καλός τε κἀγαθὸς ('bello-y-además-bueno'). Frase clásica 'hecha', de elogio que funde belleza y bondad sin separarlas (Cl. I).

273 e.

ἐπιστήμη está tomado aquí en sentido amplio: pericia, habilidad, tan amplio cual era la amplitud del exhibicionismo de los dos hermanos.

274 a.

Os felicito, μακαρίζω. Clásicamente μάκαρ 'feliz' designaba, ya en Homero, la dicha propia de dioses, εὐδαιμωνη, la de daimonios o seres intermedios entre dioses y mortales. Ambas palabras servían también de alabanza. En todo caso implican una elevación sobre el nivel de simple mortal.

274 a.

'exhibición' ἐπίδειξις. Exhibición es 'mostración' (δεῖξις) pública y ostentosa, superficial (ἐπί) por tanto. A distinguir de ἀπόδειξις (demostración) que es mostración (δεῖξις) que se hace partiendo (ἀπό) de principios para sacar secuelas. En este diálogo tal contraposición no juega papel explícito, aunque por el desarrollo de él se destaca el carácter exhibicionista de los temas a tratar. Caso de exhibicionismo descarado que Sócrates refuta más por ironía que por contraposición con demostración. Una exhibición ni enseña nada ni nada se aprende de ella.

274 d.

Aquí σοφία está tomada en sentido general y así lo hace Sócrates en parte irónicamente hacia los dos hermanos; en parte amablemente en consideración a los jóvenes interlocutores.

274 e.

La palabra τέχνη, al igual que las anteriores ἐπιστήμη y σοφία, está tomada en sentido amplio. Sócrates de 65 años, deferente hacia sofistas y jóvenes la usa vagamente.

275 a.

"Persuade y convence a este jovencito de que es preciso filosofar y cuidarse solícitamente de la virtud", πείσατον ὡς χρὴ φιλοσοφεῖν καὶ ἀρετῆς ἐπιμε-

λεῖσθαι. Consejo notable: persuade-y-convence (πείσατον), y no sólo 'convence' de que es necesario-y-útil (χρή, χρῆμα, χράω): necesidad especulativa y práctica a la vez de filosofar sobre la verdad y cuidarse solícitamente (ἐπί) de la virtud. Lo da Sócrates quien en su Apología dice de sí mismo haber hecho, a la vez, ambas cosas (8 e): φιλοσοφοῦντα με δεῖν ζῆν καὶ ἐξετάζοντα ἐμαυτόν καὶ τοὺς ἄλλους. Filosofía y moral. Cf. 283 a.

275 d.

Invocación a las Musas y a Mnemosina. Reminiscencia reverente de Hesíodo (*Teogonía*) y de Homero (*Odisea*), versos iniciales. Frases de cortesía religiosa pública, además de bien y bellamente sonantes a oídos y mente griegas clásicas.

276 d.

Adviértase la conexión entre 'desconcierto y admiración'. En rigor verbal ἐκπεπληγμένοι es estar fuera (ἐκ) de sí por golpe (πληγή). Admiración (θαυμάζομαι) incluye admirable - prodigioso.

276 e.

¡Por Júpiter!, Ὦ Ζεῦ. Sobre el valor de estas invocaciones véase Cl. I.6. Cf. 279 b, 284 d, e, y durante todo el diálogo.

277 d.

θρώνωσις, θρόνος, trono. La traducción respeta la letra 'entronizar' al iniciado, en trono sagrado. Ceremonias de coribantes, sacerdotes de la diosa Cibeles quienes danzaban, en coro, al derredor del iniciando. Lo hacían en serio; aquí los sofistas lo hacen en broma: en juego infantil (παιδία) al derredor de Clinias. Los misterios sagrados quedan aquí reducidos a misterios sagrados (ἱερῶν) sofisticales (σοφιστικῶν).

279 a.

ἀγαθὰ ποῖα τῶν ὄντων τυγχάνει ὄντα. La traducción es fiel en cuanto al sentido, no tanto en cuanto a la letra. Literalmente: ¿cuáles bienes de los buenos en sí da la suerte (diosa Τύχη, Τυγχάνει) de estar siendo buenos para nosotros?

El castellano puede, forzado por la buena Suerte (?) de distinguir ser y estar, recalcar entre *ser bueno* (estar siendo bueno en sí) y *estar siendo* bueno para nosotros, o los dioses.

279 c-280 a.

Buena Suerte, εὐτυχία; ἀτυχία, mala suerte. La resonancia —perceptible aún para el griego de aquellos tiempos— a las diosas Τύχη, Μοῖρα, Λάχησις, quita a nuestra palabra 'suerte' el sentido de caído sin razón alguna y de manos de nadie a uno cualquiera: a uno tratado, a pesar de su individualidad

como una cualquiera. En aquellos tiempos, y los cristianos, nada pasaba por suerte, sino por Suerte (de Dios o de dioses). Léase a continuación en cuántos órdenes rige Suerte.

Conexión entre κινδυνεύειν - εὐτυχέστατον - ἁμαρτάνειν, "correr peligro o riesgo - tener buena (daimoníaca) suerte - marrar (una meta)".

281 a.

No pasar por alto los matices de ἐργασία, χρῆσις, ἀπ-εργαζόμενον, ἐπιστήμη, ἀπ-εργαζομένη. Obra simple, uso simple de obra simple, obra elaborada (ἀπ-εργαζόμενον). La ciencia es propiamente la que elabora y la que enseña a tratar elaboradamente obras y hacerlas tales.

280 c-281 b.

Conexión entre no fallar, no marrar un blanco (ἁμαρτάνειν), apuntar y tirar recto (ὀρθῶς), rectificar el tiro (κατ' ὀρθοῦσα). Esto lo hace la ciencia.

281 d.

αὐτὰ καθ' αὑτά; frase técnica de refuerzo (Cl. II. 1) incidentalmente usada aquí. Debía haber pasado ya, o estaba por pasar, de estreno a frase corriente en diálogos, aun sin pretensiones de rigor, cual el presente. Frase de tono ontológico, no gramatical.

283 e.

'si no fuera salvajada', εἰ μὴ ἀγροικότερον. Literalmente: si no fuera (emplear aquí tal frase: ¡en tu propia cara, en tu cabeza!) más rudo o salvaje de lo que lo es de ordinario. Nótese la cortesía de trato.

284 a.

χωρὶν τῶς ἄλλων. ¿Error de imprenta en vez χωρίς τῶν ἄλλων?

284 a, b, c.

Definición ocasional de Verdad que posteriormente se llamará 'verdad óntica' o, *veritas rei*. Habla 'verdad' quien dice lo que está siendo una cosa (τὸ ὄν), y lo que están siendo las cosas (τὰ ὄντα). El tema pasa inadvertido. El tono, entre broma y juego infantil, no serio del diálogo lo descarta. Por eso en *d* se emplea la frase más corriente τὰ πράγματα ὡς ἔχει: como se han las cosas corrientes; las que tratamos πράγματα: los enseres (o entes tratados como enseres).

284 d.

La frase típica griega καλὸς κἀγαθός (Cl. II. 3) se la amplía aquí a propósito, con lo de οἱ καλοί τε κἀγαθοὶ καὶ οἱ τἀληθῆ λέγοντες. Bellos-buenos-veraces. Esta traduciría más ajustadamente el texto original. Empero,

la frase griega es más enfática, los bellos y (τε) además (κ') los buenos y los que dicen precisamente (τ') lo verdadero (τἀληθῆ).

Recuerde el lector que se estaba estrenando lenguaje, diálogo y filosofía.

284 e.

'te amonesto' νουθετῶ. Literalmente: te pongo (θετῶ) a razonar, a que entres en razón (νοῦς). El griego oía las notas del acorde verbal de tal palabra compuesta (Cl. I.). No así como nosotros oímos 'amonestar', 'aconsejar', cual palabra simple y no resonante a razón.

285 a.

'Si quieren dárnosla' ἐὰν ἐθέλωσι διδόναι. Se trata de un regalo o don libre o voluntario. Y que sea tal y no obliga, lo notan los codialogantes: hacer don de la palabra. También se emplea la frase λόγον διδόναι: hacer del razonar y del razonamiento don. 'Me doy...' dirá Sócrates en c (παρα-δίδομι).

285 b.

'arte recientemente descubierta' τὴν νεωστὶ ηὑρημένην. Conciencia de novedad, de estreno en todos: Sócrates, Eutidemo, Dionisodoro, Ctesipo, Clinias...

285 d.

'noble' Dionisodoro, γενναῖε: de buena raza o género: ascendencia. Contraposición a 'cario': un cualquiera de raza inferior. ¿Alude discretamente Sócrates a la de Dioniso y 'doron' de Διονυσο-δῶρον?

286 a, b, c.

'Nadie habla de lo que no es' o de lo que una cosa no está siendo. Esta frase, oída por Sócrates muchas veces ya y de muchos (Protágoras, Parménides) siempre le causa admiración. Le parecía un prodigio o enser de ilusionistas (θαῦμα).

286 d, e-287.

Se desarrollan las secuelas de que "evidentemente (ἐφάνη) nadie ha habido capaz de decir de algo lo que no es". Ni decirlo con ciencia ni con opinión verdadera ni con falsa; no puede haber ni ignorantes ni engañados ni marrar nadie en nada (ἐξ-ἁμαρτάνειν) en caso de admitirlo. Sócrates, pidiendo disculpas (συγγίγνωσκε), exclama: "Pues, ¡por Júpiter!, si es así, ¿qué habéis venido a enseñar?".

Secuelas de un principio ontológico de apariencia neutral e inofensiva a moral, instrucción, trato.

288 b.

Proteo. Cf. *Odisea* IV, 454 ss.

289-290-291.

Son distintas o van separadas (χωρίς) en razonamientos, música... la arte de hacer y la de servirse de lo hecho. Inventos, su uso y comercialización. Nada nos ayudaría una ciencia que nos hiciera inmortales, mas no nos enseñara científicamente (ἐπίστασθαι) a servirnos de la inmortalidad. Nada nos aprovechara el que nos demostrara científicamente que somos inmortales, si no nos demuestra cómo hacernos inmortales y como, una vez hechos tales, podremos servirnos de la inmortalidad. ¿Nos serviría de algo tal factura y tal demostración? Cada paso es independiente del anterior. Exige inventiva. Llegar a ser algo, ¿y tener que entregar a otro el que nos administre tal ser? ¿Llegar a ser bienaventurados y que Otro nos administre la bienaventuranza, aun la divina, si la hubiera alguien adquirido?

(Cf. nota 274 a).

293 a.

Dioscuros, dioses protectores sobre todo de los marineros y marinos. Aludidos bien oportunamente de las tres oleadas del razonamiento (τρικυμίας). Oleadas que no ha dejado respiro a los codialogantes para tratar en serio (σπουδάσαι) ningún tema.

293 d.

"Es imposible, por cierto, que lo mismo sea y no sea", ὡς δὴ τοῦτο ἀδύνατόν ἐστιν τὸ αὐτὸ εἶναί τε καὶ μή. También a este principio parmenídeo —pasado ya a frase corriente en diálogos hasta en gimnasios— se lo lleva la tercera oleada, sin prestarle la debida atención.

295 a.

"¿Qué mayores albricias (ἕρμαιον) pudiera hallar en toda la vida?". "Hallazgos casuales" son regalos de Mercurio, de Ἑρμῆς (ἕρμαιον). "Albricia": regalo por buena nueva, aquí para Sócrates; la buena nueva de que "es sabio" y "se le ocultaba eso a sí mismo" (λέληθα ἐμαυτὸν). Regalo de Hermes, por intermedio de Eutidemo.

295 d.

"cazarme revolviendo nombres", με θηρεῦσαι. "Cazar", "salir de caza" de razones, palabras, personas, fieras. Palabra resonante o aventura, buena o mala suerte, y a la historia no muy remota de la tribu.

304 b.

"lo escaso es preciable; mas el agua, aun siendo lo mejor, es lo más barato", τὸ σπάνιον τίμιον, τὸ δὲ ὕδωρ εὐωνότατον ἄριστον ὄν.

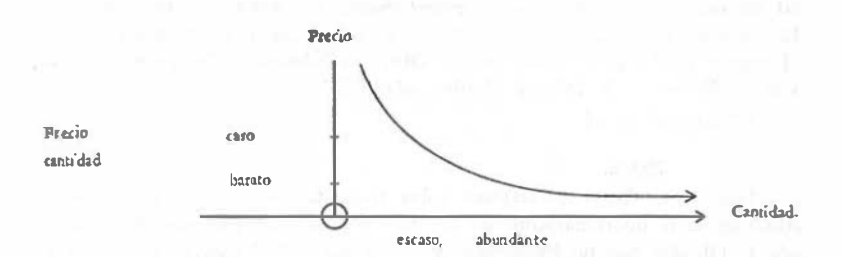
Nótense las escalas de valores:

1) Escasez (σπάνιον) - abundancia.

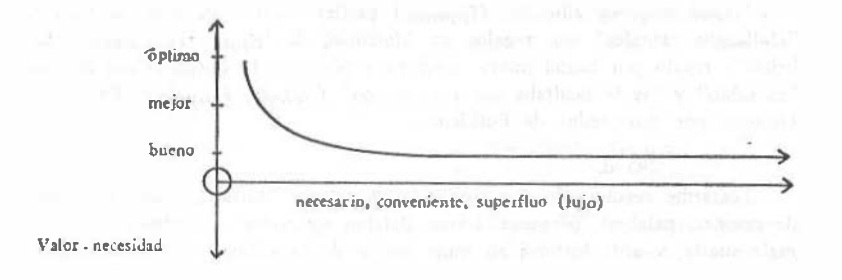
2) bueno - óptimo (ἄριστον).

3) preciable (τίμιον, τιμή precio) - lo más barato (εὐ-ωνότατον).

Ponderemos este texto y principio intercalado oportunamente en la fase del diálogo, mas que rebasa la circunstancial cita, de Píndaro.



la curva indica cuantitativa-cualitativamente una general ley de economía. Lo escaso es altamente preciable o su precio es alto. Lo abundante resulta barato, de bajo precio. Y es poco apreciado. El agua, por su ordinaria abundancia resultaría lo más barato, lo por buena suerte (εὐ) baratísimo: de precio casi nulo. Relación entre (1)-(3).



La curva indica una relación cuantitativo-cualitativa, similar a la anterior; lo necesario (para la vida total) es lo óptimo (ἄριστον); lo conveniente es bueno; o algo mejor que bueno sin llegar a óptimo; por fin, lo superfluo es no bueno o malo. Tal es la valoración general moral-económica

del griego clásico. El exceso de cantidad puede llegar a ser un mal, inundación, borrachera, empacho... Así, al pasar el márgen, el "límite" (ὅρος).

Optimo, bueno se juzgan según o para esencia y naturaleza. Pero nótese que son dos curvas independientes: una de valores, otra de precios. Lo óptimo no es, de suyo, lo carísimo; ni al revés. Lo superfluo, aunque sea el lujo, no es bueno o es positivamente malo.

Hacer violentamente coincidir el eje de precio (caro, barato, baratísimo) con el de valor (óptimo, mejor, bueno), y el eje de la cantidad (abundante, escaso) con el de calidad primariamente y de calidad secundariamente (lujo, conveniente, necesario) definiría un cierto tipo de sociedad y de economía. No al griego clásico y ejemplar.

306 a, b, c.

Principios generales: 1) Tanto los hombres como todas las demás cosas están (ἐστίν) entre dos extremos (un par, ἄμφω) y además se da el caso (la Suerte, Τύχη) de que participan (μετέχει) de ambos; 2) Todas las cosas están y participan de mal y de bien, que forman un par. 3) Y resultan ser (γίγνεται) ellas, por tal estancia y participación, mejores por una parte que el mal, inferiores por otra que el bien. 4) Las que participan de dos bienes que no convergen en lo mismo (πρὸς ταὐτόν) resultan inferiores a ambos, respecto de aquello en lo que cada uno de ellos sea mejor, aunque de ellos se componga. 5) Mas las compuestas de dos males, que no converjan en uno están entre-medio de ellos, y solamente éstas resultan ser mejores que cada uno de ellos, por participar "parte" de ellos.

Distingue aquí, Sócrates, sin insistir en los conceptos: 1) entre estar algo (ἐστίν) entre (μεταξύ) dos extremos y participar (μετέχειν) de ellos. 2) Mal y Bien son un par (ἄμφω) de extremos de que todos, hombres y cosas, participan y entre los que están. Es claro que participar resulta más fuerte (refuerza) que el estar entre. 3) Por el simple estar entre no les conviene a las intermedios las potenciaciones de mejor-peor-óptimo (mejor-inferior, βελτίω, χείρω); sino, a lo más, las de ni bueno ni malo (inferior-mejor). El comparativo les viene por participar más o menos de uno de los extremos. 4) Considera Sócrates a continuación el caso de dos bienes y el de dos males. Y distingue entre dos bienes que tiendan (πρὸς) o converjan a lo mismo (al mismo fin, den el mismo resultado) y dos bienes que se fundan al final en uno. 5) Y afirma: cosas, hombres que participen de ambos bienes y, por tanto, de estos se compongan, resultan buenas, mas inferiores (de inferior calidad) que aquellos en lo que cada uno es mejor o excelente. Y respecto de dos males, no convergentes en uno, los compuestos de ellos están entre ellos y solamente en este caso resultan mejores que cada uno de los males, pues toman

de ambos una parte. Salud-justicia, ejemplifiquemos nosotros, no tienden (πρὸς) a lo mismo, pues cada una tiene su propia excelencia y sirve (χρηστός) para su fin específico. Justicia y Piedad convergen, a pesar de sus diferentes excelencias, en hacer bueno moralmente al hombre. Convergencia en el fin próximo. Mas Justicia, Piedad, Salud, Medicina, a pesar de sus divergencias en las finalidades propias inmediatas, convergen todas en el fin último: hacer al hombre perfecto y bienaventurado.

Respecto de los males, parecidas consideraciones, inversas. 6) La diferencia entre los intermediarios que participan de dos bienes divergentes y de dos males divergentes consiste en que los primeros resultan, por componerse de bienes divergentes, de inferior calidad respecto de la calidad pura de los dos extremos. ¿La salud hace desmerecer la Justicia, o ésta a aquélla? ¿Justo rebosante de salud? ¿Justicia a practicar a costa de la salud? ¿Riqueza-y-Justicia. Rico-Justo? 7) Solamente lo que esté entre dos males —injusticia-debilidad; fealdad-lentitud— y participe de ambos resulta superior a cada uno de ellos. Una parte de un mal es mal menor que el mal entero; o sea: respecto de los males es mejor tener la parte que el todo. O la parte es mejor que el todo. Del mal, el menos. 8) Sócrates aplica lo anterior a dos extremos: 1) filosofía y praxis política. Ambas son un bien. 2) mas bienes divergentes en finalidad una de otra. Luego los que están entre las dos y de ellas participan resultan inferiores (literalmente más flojos, mediocres φαυλότεροι) a cada uno de ellos. 3) Mas si una de ellas es un mal y la otra un bien, serán los intermedios mejores que aquélla, peores que ésta. 4) Mas si ambas son malas, los intermedios y participantes de ellos, por participar de 'parte' de males, serían menos malos, —equivalente a un cierto bien. Así los sofistas, oradores... en caso de admitir que ambas: filosofía y política sean malas, serían mejores que ambas. Mas si una es buena y la otra mala, serán, por participar los intermediarios de ambas, inferiores respecto de ambas, precisamente respecto de lo que cada una tiene de peculiarmente valioso.

Son, pues, los sofistas inferiores a dos bienes; luego ocupan un tercer lugar en la jerarquía, aunque se hagan pasar por primeros ante la opinión. 9) Hay que comprenderlos-y-perdonarlos (συγγιγνώσκειν), dice Sócrates y da razón de tal actitud.

GORGIAS

Lugar y tiempo del diálogo hablado. Atenas. Hacia 405 a. C., en casa de Calicles.

Personas:

GORGIAS. Famoso "retórico". De unos 80 años de edad. Ha hecho una exhibición de su arte en casa de

CALICLES. Político y orador demócrata. Joven. Se encuentra con Sócrates y lo lleva a casa, donde está

POLO. Discípulo de Gorgias. Joven.

SÓCRATES. Filosofante dialéctico. De 64 años.

QUEREFONTE. Acompañante habitual de Sócrates.

Gran multitud de oyentes, en casa de Calicles.

Tiempo de la transcripción definitiva del diálogo. Entre 395 y 390 a. C. (?).

ARGUMENTO

I. PARTE PRIMERA

Gorgias y Sócrates. (449-462)

Definición y Poder de la Retórica

Advertencias previas

1) *Retórica* (ῥητορική) y *orador* (ῥήτωρ, retórico) tienen aquí una significación diferente de la nuestra: llevan a ésta la ventaja de ser aquélla primitiva u originaria. Incluía: a) ser (estar siendo) inventor de procedimientos "oratorios", —frente a otros, cual los didácticos, de que se hablará aquí; b) ser él mismo "orador" o practicante en público y, sobre todo, en el lugar público por excelencia, y casi exclusividad, el ágora (plaza-mercado); por tanto, actuar de "político" y en asuntos políticos; c) ser profesor o maestro de oratoria para individuos particulares o pequeños grupos, —en privado. Función pedagógica y, casi siempre, de preparación de los alumnos para la vida pública: para oradores en el ágora. Es, pues, natural el que un filosofante (φιλοσοφοῦντα) —no, un filósofo (φιλόσοφος) de profesión o profeso de filosofemas: filosofía hecha ya en cuanto a conceptos y términos— cual lo era Sócrates se interesara por saber "qué es" tal tipo "naciente" de actividad y "cuál es" su poder (δύναμις); y pretendiera averiguarlo hablando —διά-λογος— con sus inventores y usuarios primogenios. Tales como Gorgias, el viejo venerable y gran maestro de Retórica; Protágoras, Eutidemo, Polo, Calicles...

2) La palabra λόγος tenía aún —hacia mitades del s. V, a. C.— un conjunto de significaciones que sonaban cual "acorde" (Cl. I.1) biensonante a la mente y a los oídos, —y, por tanto, la lengua lo hacía sonar al pronunciarla. Las significaciones de λόγος: sonido bocalizado y vocalizado, resonante a "indicación, razón, razonamiento, cuenta, cálculo, discurso, habla, dicho, leyenda", formaban en mente, oídos y lengua del griego un "acorde". Que λόγος era para él "bien sonante" a todo eso. A pesar de tal variedad, no sólo no les impedía ésta el hablar unos con otros —dialogar—, sino se prestaba a una

natural coincidencia, o con-cordancia en el a-corde inicial; y aun a forcejar para dar a uno o algunos de sus componentes una primacía sobre los demás que siempre quedaban de acompañantes naturales. En el λόγος —en la palabra-discurso—, ¿hay que hacer, pensar y decir que predomine palabra "racional", razonante para instrucción (enseñanza - aprendizaje, διδασκαλία - μάθησις) o que resuene sobre todo a "palabra persuasiva" (πειθῶ), productora de fe y confianza (πιθανός), siempre en favor de la Ciudad (Πόλις) para hacerla buena y justa en superlativo?

Retóricos (oradores) y filosofantes de este tiempo —ejemplos ejemplares: Gorgias y Sócrates— forcejean por imponer cada uno su dirección. Y como el uso "retórico" del logos, cual palabra persuasiva, precede, aunque no desde mucho tiempo, al uso "racional" de la misma, Sócrates tiene que disputar al Maestro en Retórica, a Gorgias, su posición, ya firmemente establecida. En el diálogo, se la disputará en forma apropiada a dos oradores jóvenes —Polo y Calicles— mediante discursos hábilmente dosificados de razonamiento y persuasión y aun de trucos "retóricos".

I. 1) *Definición progresiva* de *Retórica.*

La arte (τέχνη) retórica versa:

I. 11) *sobre discursos* (λόγους), —no sobre *hechuras* de vestidos, o *composición* de melodías. . .

I. 12) sobre discursos en que *se hable y se piense;* y no, en discursos que vayan unidos con operaciones manuales (χειρούργημα) cual medicina.

Hay artes de los siguientes tipos: 1) en algunas, lo más de ellas se va en *obrar* (ἐργασία); poco, en *hablar;* 2) en otras, todo se va en *obrar;* nada, en *hablar,* —pintura, escultura, y otras muchas que llevan a cabo sus obras en silencio. 3) Otras hacen todo por medio de la *palabra,* y para nada o casi nada necesitan de acciones, —así la aritmética, la calculatoria, la arte geométrica, la arte de jugar al chaquete. 4) Otras emplean casi tanto de *palabras* como de *acciones.*

I. 13) La arte retórica es del tipo (3); toda su actividad y señorío es por *palabras.*

Pero palabra, discursos. . . versan, a su vez, sobre algo.

I. 14) La Retórica versa sobre los asuntos mayores y mejores humanos que son, en verdad (τῇ ἀληθείᾳ), el Bien máximo: *libertad*

para cada hombre en la Ciudad, y *mandar* en ella a los demás. Y no son tal bien máximo ni la salud ni la belleza ni la riqueza adquirida sin dolo; sobre éstos no versa la retórica. Su poder (δύναμις) —y lo que pueden hacer los retóricos, que son los sus "artesanos" (δημιουργός) y causas (αἴτιον)— consiste en

I. 15) *hablar persuasivamente* (τὸ πείθειν τοῖς λόγοις); y no, en *hablar instructivamente* (διδάσκειν-μανθάνειν), cual aritmética..., del que se siga el persuadir, o convencer; y en

I. 16) hablar tan persuasivamente que se siga *fe y confianza* (πίστις) o creencia (quedar persuadido, πιθανός); mas convienen Sócrates y Gorgias en que tal persuasión ha de ser acerca de lo qué es justo o injusto.

Y en este punto comienzan, advierte Sócrates, las dificultades:

I. 21 La retórica, así definida, habla como a auditorio propio a multitudes —asambleas, concejos, pueblo...; no trata de, ni es su función, "enseñarles" lo que es justo e injusto (I. 14, I. 16), sino "persuadirles" (I. 15, I. 16). Mas: a) es imposible "enseñarles" nada, por ser multitud, por finitud de tiempo y por magnitud de asuntos. b) El orador mismo, por no ser ni tener que ser "maestro" en nada, no es especialista en nada; no es "artesano" (δημιουργός), ni en construcciones de muros, diques, puertos, navíos, guerra, medicina...; ni lo es, cosa más grave, en esos asuntos máximos de Justo e Injusto. No obstante, puede "persuadir" sobre todo eso y sobre todos los dominios de especialistas —médicos, arquitectos, navieros, jueces...— a una multitud o a un "individuo". "La retórica", dícele Gorgias a Sócrates, "reúne en sí todos los poderes y los tiene bajo sí". Así que el orador, sin ser un entendido (εἰδώς), persuadirá, será de fiar y dará, a los no entendidos, más confianza que los entendidos. Por tanto la retórica, y el orador, pueden prescindir de toda clase de ciencia y de artesanía. "¡Admirable y daimoníaca grandeza!", dice Sócrates. c) "Pero hay fe y confianza verdaderas y falsas". "Mas no hay ciencia verdadera y falsa", —en ambas cosas convienen Sócrates y Gorgias. Luego la retórica, y los oradores —que ni son ni pueden ser ella ciencia ni ellos científicos— pueden ser justos e injustos y usar ellos injustamente de la retórica. Casos se han dado.

Sócrates, viejo, saca por sus pasos en el diálogo vivo esta conclusión, con franqueza y cortesía hacia otro más viejo y venerado, —quien la deja pasar con ejemplar ecuanimidad. No así, como es natural, su discípulo y joven, Polo. Con él va a dialogar a continuación Sócrates.

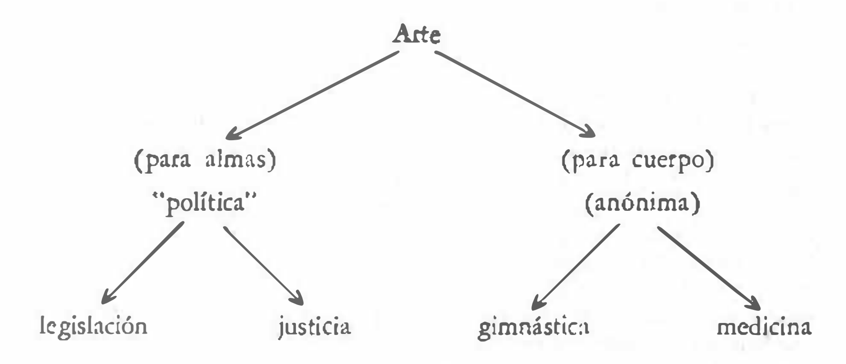
II. PARTE SEGUNDA

Sócrates y Polo (461 b, c, d, e-481 a, b)

Revisión de la definición anterior

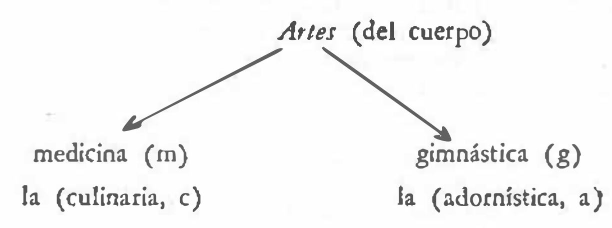
a) La Retórica no es un arte; es un empirismo (ἐμπειρία) o pericia. Es pericia en agradar y complacer que exige alma atisbadora, varonil y atrevida en el trato con los hombres. No es arte; es pericia y rutina. Lo es también la arte culinaria. ¿En qué se distinguen?

b) Hay dos cosas diferentes: alma y cuerpo; y dos artes atinentes a ellas:

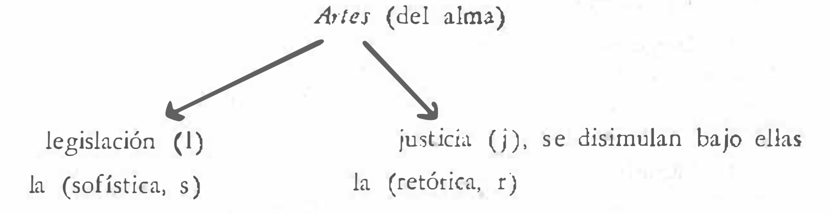


Mas la adulancia o halago (κολακεία) se apercibió —no por conocimiento, sino por atisbo— de la oportunidad; y se dividió en cuatro partes; deslizándose bajo aquellas cuatro fingió ser ellas mismas, sin preocuparse de qué es lo mejor, —a no ser de esa mitad: lo placentero.

Disimúlase, pues, bajo las



Y en la otra rama de las



Valen, pues, las quisiproporciones o relaciones, πρὸς, siguientes, —que los actuales escribiríamos, o traduciríamos, con .=., signo de quisigualdad; ÷, signo de quisirrazón—,

$$\frac{a}{g} .=. \frac{c}{m}; \frac{s}{l} .=. \frac{a}{g}; \frac{r}{j} .=. \frac{c}{m}.$$

Sócrates confía en que, dicho así, Polo siga mejor lo que le dice: que "la retórica es para el alma lo que la culinaria es para el cuerpo". En este punto queda la nueva definición de Retórica.

c) Polo ensaya otra dirección.

La Retórica es el Máximo poder en la Ciudad; y los oradores son tan potentes como los tiranos; hacen cual éstos, lo que quieren, añade con candidez juvenil.

Sócrates le concede: "hacen *todo* lo que les *parece* mejor"; mas "no hacen *nada* de lo que *quieren realmente*". Polo no advierte el alcance de la distinción de Sócrates, y le responde: "Y esto, ¿no es poder en grande?".

Prosiguen réplicas y contrarréplicas:

1) A partir de la distinción de Sócrates entre "lo que hacen los hombres y aquello en vistas a lo cual hacen lo que hacen"; quieren tomar una medicina y la toman; mas la toman "en vistas" (o para οὗ ἕνεκα) la salud.

2) Las cosas son o buenas o malas o indiferentes: ni buenas ni malas.

3) Todo lo que hacen los hombres lo hacen "en vistas a" lo Bueno, —aun las cosas indiferentes.

4) Quien hace algo malo, injusto... no es eso lo que quiere hacer; sino lo Bueno.

5) Luego no hace lo que quiere, —y no hacen lo que quieren ni tiranos ni oradores. Lo que en verdad y en definitiva quieren hacer o conseguir —que es lo Bueno—, eso es precisamente lo que ni hacen ni pueden hacer, o conseguir.

6) "Resultan, pues" —por lo que efectivamente hacen y quieren hacer "malos, desgraciados, dignos de compasión y en nada envidiables".

7) Luego, los maximamente injustos —cual el tirano Arquelao— son, en realidad de verdad, los más desgraciados, dignos de compasión y en nada envidiables.

8) Luego, ¿querrías tú, Sócrates —dice Polo—, padecer una injusticia más bien que hacerla? ¿No aceptarías ser un tirano? Sócrates establece, desafiando lo que Polo califica de "crueles y enormes", las afirmaciones: a) Es imposible que varón injusto sea feliz. b) El injusto es menos desgraciado si paga a la justicia humana y divina con el castigo debido. c) Por la identidad entre bello y bueno, entre feo y malo, es más feo el cometer una injusticia que el padecerla. d) Es preferible padecer la injusticia a cometerla, aunque mejor fuera ni padecerla ni cometerla. e) La verdadera utilidad de la Retórica, en este punto consistiría, pues, en que persuadiera al injusto —seamos nosotros mismos o nuestros parientes— a que acuse él mismo su falta ante el juez y a que acepte varonilmente el castigo impuesto. Así la Retórica serviría para librarse del máximo mal: la injusticia. f) Mas, respecto de un simple enemigo nuestro, la Retórica habría de emplearse para hacer, de palabra y obra, el que, en el caso de ser injusto, no se acuse a sí mismo, ante el juez; y, si se acusare, hacer que no se le castigue, para que, así, viva el mayor tiempo posible en estado de injusto: sea inmortalmente perverso. g) Para quien no intente obrar mal, la Retórica no es de utilidad alguna.

Habiendo en este punto confirmado Sócrates a Calicles en que lo que acaba decir a Polo va en serio, el diálogo se establece entre Sócrates y Calicles, quien de mala gana accede, y responde de ordinario, tal vez por reverencia al viejo Sócrates y a Gorgias, con las frases convencionales: ¿cómo así?, lo que dije lo repito, es lo mismo, ¿cómo no?, enteramente, cierto, yo sí, dices lo mismo, ¿cómo dices?, lo afirmo, sin duda, también tú, en modo alguno, sí, parece...

De las sinuosidades —finas, irónicas, desplantes juveniles...— de esta tercera parte del diálogo, saquemos una recta que pase por algunos puntos dignos de consideración.

III. PARTE TERCERA

Sócrates, Calicles (481 b, c, d, e-523)

III.1) La justicia según la naturaleza (κατὰ φύσιν) tal cual lo afirman Píndaro y Calicles —abundando en la sentencia de Polo— consiste "en llevarse violentamente el poderoso (κρείττω) lo de los inferiores (vencidos, ἡττόνων), en mandar (ἄρχειν) el mejor (βελτίω) sobre el peor, y en que el más valioso (ἀμείνω), tenga más que el vil (φαυλοτέρου)".

Así Hércules arreó (ἄγειν) con los bueyes de Gerión, —dice Calicles. Según esto, ¿son lo mismo lo Poderoso, lo Mejor y lo más Forzudo (ἰσχυρότερον)?, pregunta Sócrates. "Declaro que son lo mismo", responde Calicles. Se está hablando de Poderoso, Mejor, más Forzudo *según naturaleza.*

Calicles no deslinda las significaciones —en parte coincidentes y, por tanto, en parte intercambiables— de las palabras corrientes: κρείττω (κράτος, poder, fuerza, superior, bueno), ἥττων (vencido, inferior, malo, cobarde); βελτίον (mejor, superior); χεῖρον (peor, inferior); ἀμείνω (más excelente, mejor, superior...); φαυλότερος (vil, inferior, cobarde, malo); y tampoco fija Calicles, ni se propone Sócrates se fijen, las significaciones múltiples, y en parte coincidentes de ἄγειν (llevarse, arrear, guiar...); ἄρχειν (mandar, gobernar, dirigir...); πλέον ἔχειν (tener más, llevarse parte mayor, la mejor parte). Sócrates saca partido de semejantes defectos y los agrava introduciendo nuevos términos: ¿Los más poderosos son "*los Más*"?; ¿los *más sapientes* son los mejores y más poderosos? Calicles, por su parte, da a "poderoso" la significación de "sapiente en asuntos de Ciudad" que sea, además, varonil - valiente (ἀνδρεῖος) y capaz de llevar a término lo que haya concebido. Estos son los que han de tener o ganar más. ¿De qué? —le pregunta Sócrates—, ¿de zapatos, de comida...? Ni Sócrates ni Calicles prosiguen por este camino. Sócrates se agarra de lo de "gobernar". Los sapientes en asuntos de Ciudad y valientes, ¿han de gobernarse a sí mismos? ¿O no es esto lo que hace falta, sino el "gobernar" a otros? "Gobernarse a sí mismo ¿qué es eso?", —pregunta Calicles. "Es, además de ser temperado (σώφρων), ser dueño de sí mismo" (ser

continente, ἐγκρατῆ), gobernando así sobre placeres y apetencias propias". "Llamas imbéciles a tales sapientes", replica Calicles. Sócrates lo niega, sin insistir; y deja que Calicles prosiga en esa dirección: "lo Bello y Justo según naturaleza y lo que se ha de hacer para vivir correctamente es llevar, por una parte, al máximo las apetencias propias, —nada de reprimirlas; y, por otra, cuando estén en su máximo, ser capaz de secundarlas varonil y sagazmente y hartarlas de lo que apetezcan". Hartarlas a todas y gozárselas es vivir bienaventuradamente.

Sócrates alude breve y claramente a ciertos tipos de apetencias, ganas y deseos que no pueden llevarse al máximo, ni tan sólo colmarse porque, al sobrepasar la medida del tonel, se derraman, o para poder rellenarlo toda una vida hay que estar abriendo desagües, agujeros, haciendo así imposible colmar las apetencias.

Valientemente, y sin falsa vergüenza, lo admite todo Calicles. Sócrates le reconoce tales cualidades. "Eres tú", dice Calicles, "quien ha de tener vergüenza de hablar de tales placeres".

Sócrates, mansamente, recuerda a Calicles la posición inicial, admitida por los dos: que Placer no es algo idéntico con lo Bueno, si se admite tal identidad, se siguen necesariamente las consecuencias dichas.

III.2) Placer y lo Bueno. Su distinción (495-497).

a) *Primer argumento*. La distinción que, entre ellos hay, la explica Sócrates refiriéndola al tiempo: antes-presente-después. Traduzcámosla a un lenguaje doble, los dos, nuestros de nuestra época.

1) Antes	2) copresencia	3) después
penas	penas placer	anulados

1) Penas o sufrimientos —cual hambre, sed...— y sus propias e intrínsecas apetencias de satisfacción preexisten; son, en una primera fase, anteriores a su satisfacción por su correspondiente placer, —comer, beber... Es la fase de sufrimiento-apetencia. 2) Mas solamente, al coexistir, el placer anula a la pena, —al comer se aniquila la hambre; y solamente mientras se la está satisfaciendo, tal satisfacción es realidad placentera, o es un placer o existe placer. Placer y pena son

necesariamente copresentes en intensidad y duración: tal placer está siendo realmente tal por y al anular (tal) pena; (tal) pena está siendo tal (hambre, sed. . .) por ser anulable por (tal) placer. En la copresencia desaparece el componente de "apetencia", de "vacío" de la pena. La pena queda satisfecha; el placer, satisfecho. Pero, 3) después quedan anulados por su misma satisfacción, dejan de existir, tanto placer como pena. Son, pues, su realidad plenaria en puro y simple presente.

"Se tienen y pierden simultáneamente". Son complementarios.

Mas respecto de "bien" (estar bien, εὖ πράττειν, εὐ-δαιμονία bien-aventuranza) y "mal" (κακῶς πράττειν, κακο-δαιμονία, mal-aventuranza), el cuadro es éste:

1) Antes	2) copresencia	3) después
Lo Bueno	0	Lo Bueno
Lo Malo		Lo Malo

Es imposible (ἀδύνατον) —admiten Sócrates y Calicles— estar siendo simultáneamente (ἅμα) bien y mal; estar siendo a la vez bien-aventurado y mal-aventurado. Pero es posible (δυνατόν) gozarse el apenado. "Buenamente (εὖ)-malamente (κακῶς)", "bien-aventuranza-mal-aventuranza", "Lo Bueno-Lo Malo" no pueden coexistir en el mismo sujeto; no son complementarios naturalmente uno de otro. Son "contrarios" y aun "contrarísimos", de modo que "antes" están necesariamente separados, y después también; y jamás son complementariamente simultáneos. Uno no apetece al otro; se odian.

Luego no son lo mismo Placer y Bien; Pena y Mal.

"No sé de esas sofistiquerías", dice Calicles.

b) *Segundo argumento.* (497 a - 499 a, b).

Valientes y sapientes son buenos.

Cobardes e insipientes son malos, —(admitido por Calicles). Mas valientes y cobardes, sapientes e insipientes penan y gozan, casi casi, lo mismo (admitido por Calicles).

Luego valientes y cobardes, sapientes e insipientes son, casi casi, igualmente buenos e igualmente malos, —aunque, tal vez los cobardes e insipientes gocen un poco más que los valientes y sapientes. Calicles no acepta la consecuencia; aunque ha admitido sus premisas. Sócrates ha probado con este argumento que no son idénticos placer y bien, pena y mal.

IV. FINAL

(506-529)

Calicles renuncia a disentir. Se reduce a oyente que irá interviniendo con frases convencionales.

IV.1) Sócrates repite y amplía las iniciales afirmaciones.

Lo placentero y lo bueno no son idénticos.

Lo placentero se ordena a lo Bueno.

Se es bueno —mueble, alma...— por una cierta virtud, presente (que está siendo, παρ-ὄντος) en una cosa.

Tal virtud consiste en orden, rectitud, arte apropiados a cada cosa; o sea, consiste en lo arreglado y adornado según orden.

Ese adornado orden (κόσμος), engendrado en cada cosa y casero (οἰκεῖος) en ella, es lo que hace a cada cosa ser buena.

Luego alma que posea tal adornado orden, es adornadamente adornada; la adornadamente adornada es sensata; *luego* el alma sensata es buena. *Luego* la otra, es mala.

Y sigue la concatenación de premisas y secuelas. Hasta llegar a la conclusión final: El sensato (σώφρων) es, por gran necesidad, justo, valiente, pío; y, por ello, feliz y bienaventurado.

IV.2) Sócrates, se reafirma en aquella proposición "cruel y monstruosa" de qué "es mayor mal hacer una injusticia que padecerla".

Pero es, evidentemente, mejor no tener que padecerla. ¿Hay algún medio para evitar tal caso? ¿Lo será tener gran poder? ¿Gobernar uno en su Ciudad con poder de tirano? ¿Gobernar para hacer buenos a los Ciudadanos? Este sería el gran medio de evitar se hagan injusticias; y, por tanto, el tener que padecerlas.

Ni el máximo poder político legal —cual el que tienen Temístocles... Pericles— consiguió mejorar a los Ciudadanos; y, por tanto, evitar el que se hagan injusticias. La Política, pues, no es el remedio.

Ni el máximo poder ilegal de Tirano puede evitar el tener él mismo que padecer las consecuencias de las inmensas injusticias que comete en favor suyo.

Ni la Retórica, con el máximo poder, superior al político —que le atribuyen Gorgias, Polo y Calicles— puede evitar el que se hagan injusticias; y menos aún, hacer tan buenos a los ciudadanos que no les sea posible cometerlas.

Concluye Sócrates reafirmándose en su sentencia: "Sírvanos de guía este razonamiento, ya para nosotros evidente, que nos indica que el mejor régimen de vida es practicar la justicia y demás virtudes".

ΓΟΡΓΙΑΣ

[ἢ περὶ ῥητορικῆς, ἀνατρεπτικός.]

ΚΑΛΛΙΚΛΗΣ ΣΩΚΡΑΤΗΣ ΧΑΙΡΕΦΩΝ
ΓΟΡΓΙΑΣ ΠΩΛΟΣ

ΚΑΛΛΙΚΛΗΣ. Πολέμου καὶ μάχης φασὶ χρῆναι, ὦ 447
Σώκρατες, οὕτω μεταλαγχάνειν.

ΣΩΚΡΑΤΗΣ. Ἀλλ᾽ ἦ τὸ λεγόμενον κατόπιν ἑορτῆς ἥκομεν καὶ ὑστεροῦμεν;

ΚΑΛ. Καὶ μάλα γε ἀστείας ἑορτῆς· πολλὰ γὰρ καὶ καλὰ Γοργίας ἡμῖν ὀλίγον πρότερον ἐπεδείξατο.

ΣΩ. Τούτων μέντοι, ὦ Καλλίκλεις, αἴτιος Χαιρεφῶν ὅδε, ἐν ἀγορᾷ ἀναγκάσας ἡμᾶς διατρῖψαι.

ΧΑΙΡΕΦΩΝ. Οὐδὲν πρᾶγμα, ὦ Σώκρατες· ἐγὼ γὰρ καὶ b
ἰάσομαι. Φίλος γάρ μοι Γοργίας, ὥστ᾽ ἐπιδείξεται ἡμῖν, εἰ μὲν δοκεῖ, νῦν, ἐὰν δὲ βούλῃ, εἰσαῦθις.

ΚΑΛ. Τί δέ, ὦ Χαιρεφῶν; ἐπιθυμεῖ Σωκράτης ἀκοῦσαι Γοργίου;

ΧΑΙ. Ἐπ᾽ αὐτό γέ τοι τοῦτο πάρεσμεν.

ΚΑΛ. Οὐκοῦν ὅταν βούλησθε παρ᾽ ἐμὲ ἥκειν οἴκαδε· παρ᾽ ἐμοὶ γὰρ Γοργίας καταλύει καὶ ἐπιδείξεται ὑμῖν.

ΣΩ. Εὖ λέγεις, ὦ Καλλίκλεις. Ἀλλ᾽ ἆρα ἐθελήσειεν

447 a 4 καὶ ὑστεροῦμεν del. Cobet || b 8 καὶ del. Schanz.

GORGIAS

(O SOBRE LA RETORICA; REFUTATIVO)

Personas del diálogo:

CALICLES, SÓCRATES, QUEREFONTE, GORGIAS, POLO

447a CALICLES. ¿Así es como dicen, Sócrates, que se ha de tomar parte en guerra y batalla?

SÓCRATES. Pero, ¿es que llegamos tarde a una fiesta, según ese proverbio?

CALICLES. Y por cierto bien urbana fiesta. Que hace un momento nos dio Gorgias grande y bella exhibición.

SÓCRATES. De esto es causa precisamente Querefonte, Calicles, forzándonos a pasar el tiempo en la plaza.

b QUEREFONTE. No importa nada, Sócrates, que yo lo remediaré, porque Gorgias es amigo mío, de modo que nos dará tal exhibición, ahora si te parece; y si lo quieres, otra vez.

CALICLES. Pero, Querefonte, ¿desea Sócrates oír a Gorgias?

QUEREFONTE. Para esto precisamente estamos aquí.

CALICLES. Pues, si queréis, venid conmigo a casa, porque Gorgias se aloja en ella y os hará una exhibición.

SÓCRATES. Dices bien, Calicles; pero, ¿consentirá en dia-
c logar con nosotros?, pues quiero que me informe tal varón sobre cuál es el poder de su arte y qué es lo que anuncia y además enseña. En cuanto a lo de esa exhibición, que la haga, como tú dices, en otra ocasión.

CALICLES. Nada como preguntárselo a él mismo, Sócrates; porque ése precisamente fue uno de los puntos de su exhibición. Justamente estaba exigiendo que cualquiera de los

presentes en casa le preguntara lo que quisiera y, dijo, que a todo respondería.

SÓCRATES. Bellamente dicho, Querefonte, pregúntale.

QUEREFONTE. ¿Qué le pregunto?

SÓCRATES. Qué es.

d QUEREFONTE. ¿En qué sentido lo dices?

SÓCRATES. En parecido, a como si diera la casualidad de ser artesano en zapatos, te respondería ciertamente que "zapatero". ¿O no entiendes en qué sentido lo digo?

QUEREFONTE. Lo entiendo, y le preguntaré. Dime, Gorgias, ¿es verdad lo que dice Calicles que proclamas responder a lo que cualquiera te pregunte?

448a GORGIAS. Es verdad, Querefonte, porque acabo de proclamar eso mismo, y añado que nadie jamás, durante muchos años, me preguntó nada nuevo.

QUEREFONTE. Así que responderás más fácilmente, Gorgias.

GORGIAS. A tu disposición el que hagas la prueba de ello, Querefonte.

POLO. ¡Por Júpiter!, Querefonte, si quieres, hazla de mí, porque me parece que Gorgias está ya fatigado, pues acaba de hacer bien largo discurso.

QUEREFONTE. ¿Qué?, Polo, ¿crees que vas a responder más bellamente que Gorgias?

b POLO. ¿Y qué?, con tal de que te satisfaga.

QUEREFONTE. Nada; puesto que lo quieres, responde.

POLO. Pregunta.

QUEREFONTE. Pregunto pues: si, por azar, Gorgias fuera entendido en la arte en que lo es su hermano Heródico, ¿qué nombre ajustado le daríamos? ¿No, el mismo que el de él?

POLO. Absolutamente.

QUEREFONTE. Afirmando, pues, que es médico, hablaríamos bellamente.

POLO. Así es.

QUEREFONTE. Mas si fuera entendido en la arte en que lo es Aristofonte, el hijo de Aglasofonte, o su hermano, ¿con qué nombre lo llamaríamos correctamente?

c POLO. Evidentemente, con el de pintor.

QUEREFONTE. Empero, ya que es entendido en una cierta arte, puestos a darle un nombre, ¿con qué nombre lo llamaríamos correctamente?

POLO. Querefonte, hay, entre los hombres, muchas artes, halladas experimentalmente por los expertos; porque la experiencia hace que nuestro tiempo progrese según arte; mas la inexperiencia, al azar. Pero de cada una de estas artes participan unos de una manera, y otros de otra; mas de las mejores, los mejores. De los cuales uno es precisamente Gorgias, y participa de la más bella de las artes.

d SÓCRATES. Bellamente, al parecer, Gorgias, se ha preparado Polo para el discurso; mas no hace lo que prometió a Querefonte.

GORGIAS. ¿Qué sobre todo?, Sócrates.

SÓCRATES. Que no me parece responda precisamente a lo preguntado.

GORGIAS. Pues, si quieres, pregúntale tú.

SÓCRATES. No; si quisieras responder tú, sería mucho más agradable preguntarte a ti, porque, evidentemente, por lo que Polo ha dicho se ha ocupado de la así llamada "retórica" más que de "dialéctica".

e POLO. ¿Cómo así?, Sócrates.

SÓCRATES. Porque, Polo, preguntándote Querefonte en qué arte es entendido Gorgias, encomiaste su arte, cual si se lo censurara; mas no respondiste a "qué era".

POLO. ¿Qué no respondí ser la más bella?

SÓCRATES. Y con mucho; pero nadie preguntaba por la calidad de la arte de Gorgias; sino, por *qué era* y con *qué*

nombre había de llamarse a Gorgias. Así como antes Querefonte te allanó el terreno, y le respondiste bella y brevemente, ahora, parecidamente, dinos *qué es* tal arte y *qué hemos* de
449a llamar a Gorgias. Mejor aún, Gorgias, dinos tú mismo con qué nombre hemos de llamarte, por entendido en cierta arte.

GORGIAS. En la retórica, Sócrates.

SÓCRATES. ¿Así que hemos de llamarte "retórico"?

GORGIAS. Y bueno, por cierto, Sócrates, si es que te place llamarme, como dice Homero, por «lo que me glorío de ser».

SÓCRATES. Pues me place.

GORGIAS. Llámamelo, pues.

b SÓCRATES. ¿No diremos además que eres capaz de hacer tales a otros?

GORGIAS. Es lo que yo proclamo hacer no sólo aquí sino en cualquiera otra parte.

SÓCRATES. Pues, ¿no querrías, Gorgias, proseguir y poner término al presente diálogo, tal cual lo llevamos, preguntando uno, respondiendo otro, mas dejando para otra ocasión dilatarse en los razonamientos, tal cual lo hizo al comienzo Polo? No faltes a tu promesa, sino cúmplela respondiendo brevemente a lo que se te pregunte.

GORGIAS. Ciertamente, Sócrates, hay algunas respuestas que han de hacerse por largos razonamientos; pero yo trataré
c de hacerlo por los más breves posible, ya que eso es en lo que digo no haber quien diga lo mismo más brevemente que yo.

SÓCRATES. Esto es, Gorgias, precisamente lo que necesito; hazme una exhibición de eso mismo: de la breviloquía; de la longiloquía, para otra ocasión.

GORGIAS. Pues lo haré; y dirás no haber oído a nadie de más brevemente hablar.

SÓCRATES. Ahora bien: ¿afirmas ser tú entendido en arte retórica y hacer retórico a cualquier otro? ¿Sobre qué
d especial realidad versa la retórica?, a la manera como la arte textil versa sobre la elaboración de vestidos. ¿Es así?

GORGIAS. Sí.

SÓCRATES. ¿Y la música, parecidamente, sobre la composición de tonadas?

GORGIAS. Sí.

SÓCRATES. ¡Por Hera!, Gorgias, que admiro tus respuestas; no es posible respuesta más breve que la tuya.

GORGIAS. Estoy cierto, Sócrates, de hacerlo discretamente.

SÓCRATES. Dices bien. Vamos, pues, respóndeme así también respecto de la retórica: ¿sobre qué especial realidad versa tal ciencia?

GORGIAS. Sobre razones-habladas.

e SÓCRATES. ¿De qué clase?, Gorgias; ¿las que declaran con qué dieta sanarían los enfermos?

GORGIAS. No.

SÓCRATES. Así que la retórica no versa sobre toda clase de razones habladas.

GORGIAS. Ciertamente que no.

SÓCRATES. Pero hace que los hombres puedan razonadamente hablar.

GORGIAS. Sí.

SÓCRATES. ¿Y que además entiendan de lo que hablan?

GORGIAS. ¿Cómo no?

450a SÓCRATES. La medicina, de la que acabamos de hablar, ¿no hace que los hombres puedan entender y hablar sobre los enfermos?

GORGIAS. Necesariamente.

SÓCRATES. Así que al parecer, la medicina versa sobre razones habladas.

GORGIAS. Sí.

SÓCRATES. ¿Sobre las concernientes a enfermedades?

GORGIAS. Sobre todo.

Sócrates. ¿Y aun la gimnástica no versa también sobre razones que hablan del bienestar y malestar del cuerpo?

Gorgias. Enteramente.

b Sócrates. Y de parecida manera se comportan las de-
más artes, Gorgias; cada una de ellas versa sobre las razones
concernientes a la materia propia.

Gorgias. Tal parece.

Sócrates. Entonces, pues, ¿por qué no llamas "retóricas" a las demás artes, puesto que versan sobre razones habladas, ya que llamas "retórica" a la que sobre razones habladas versa?

Gorgias. Porque, Sócrates, a las demás artes todo lo que
tienen de ciencia se les va, por decirlo así, en habilidades ma-
nuales y acciones parecidas. Empero, nada de tal maneje hay
en la retórica. Por el contrario, consiste toda su actividad y
señorío en razones habladas. Por lo cual asevero que la arte
c retórica versa sobre razones habladas, lo digo correctamente y
así lo afirmo.

Sócrates. Tal vez comprendo, pues, cómo querrías llamarla. Pero lo sabré tal vez más claramente. Respóndeme, ¿tenemos artes? ¿Es así?

Gorgias. Sí.

Sócrates. De entre todas las artes, hay algunas, creo, a
las que lo más se les va en obras, y necesitan de pocas pala-
bras; algunas, de ninguna; aun en silencio llevarían a cabo lo
de la arte; así, pintura y escultura, y otras muchas. De éstas me
d parece hablas al afirmar que entre ellas no está la retórica.
¿No es así?

Gorgias. Lo captaste, Sócrates, de absolutamente bella manera.

Sócrates. Hay, por el contrario, otras artes que todo lo llevan a cabo mediante razones-en-palabras; y no necesitan, por decirlo así, o de acción alguna o de muy poca, cual la arte aritmética, la calculatoria, la geométrica, la de jugar a chaquete, y otras muchas; de las cuales algunas tienen en igual cantidad palabras y acciones; la mayor parte, más de

unas que de otras; o, en total, toda su actividad y señorío con-
e siste en razones habladas; de las cuales artes a una me parece
llamas "retórica".

GORGIAS. Dices verdad.

SÓCRATES. Mas, creo, que a ninguna de ellas quieres llamar "retórica"; no que lo hayas dicho así porque la arte cuyo señorío se ejerza mediante razones habladas sea "retórica", sino porque si alguien quisiera porfiar en las palabras, redarguiría: ¿así que, Gorgias, llamas "retórica" a la aritmética? Pero no creo que llames "retórica" ni a la aritmética ni a la geometría.

451a GORGIAS. Pues correctamente lo crees, Sócrates, y ajusta-
damente lo tomas.

SÓCRATES. Vamos, pues, termina ya de responder a mi
pregunta. Ya que la retórica es, efectivamente, una de esas
artes que se sirven casi enteramente de razones habladas, em-
pero, hay además otras como ella, trata de decirme cuál es ese
señorío que sobre razones habladas tiene la retórica. Al modo
como si alguien me preguntara acerca de cualquiera de las
b artes de que acabo de hablar: "Sócrates, ¿qué arte es la aritmé-
tica?". Le respondería, como tú ahora mismo, que es una de
las que ejercen señorío mediante la palabra. Pero si me re-
preguntara: "de las que... ¿sobre qué?". Respondería: "de
las que... sobre lo impar y lo par, sean cuantos fueren los
pares e impares". Si una vez más preguntara: "¿a qué arte
llamas «calculatoria»?". Respondería: que es también una de
las que, en conjunto, se enseñorean de algo mediante la pala-
c bra. Y si repreguntara: "Ella... ¿sobre qué?". Respondería
algo así como los escritos públicos: «en lo restante» la calcu-
latoria se ha como la aritmética, ya que versan sobre lo mismo:
lo par e impar. Mas se diferencian en que la calculatoria con-
sidera cómo se han lo impar y lo par ellos respecto de sí mis-
mos, y uno de respecto de otro, en cuanto a multitud. Y si pre-
guntara respecto de la astronomía, cuando digo que ella tam-
bién ejerce su señorío sobre todo mediante la palabra; y dijera:
"pero, Sócrates, ¿cuáles son las razones habladas propias de
la astronomía?". Le respondería: "las que versan sobre el
d curso de los astros, de Sol y de Luna, cómo se han sus respec-
tivas velocidades".

GORGIAS. Y lo dirías correctamente, Sócrates.

SÓCRATES. Ahora bien; di tú también, Gorgias; ¿es la retórica una de esas artes a la que toca obrar y enseñorearse de todo mediante la palabra? ¿Es así?

GORGIAS. Así lo es.

SÓCRATES. Dime ya de las que... ¿sobre qué? ¿Sobre qué especial realidad versan las razones habladas de que se sirve la retórica?

GORGIAS. Sobre los máximos y mejores quehaceres humanos, Sócrates.

e SÓCRATES. Pero, Gorgias, aun así está ambiguo y no nada claro lo que dices. Porque creo habrás oído a la gente cantar en los combebercios aquel estribillo en que, cantando, enumeran: «lo primero y mejor, es la salud; lo segundo, ser bello; lo tercero», como lo afirma el compositor del estribillo, «enriquecerse sin dolo».

GORGIAS. Pues lo he oído; pero, ¿con qué intento lo dices?

452a SÓCRATES. Que si médico, adiestrador y ganaplata, que son los artífices de lo que el compositor del estribillo alaba, se te hicieran presentes en este momento y hablara, primero, el médico: "Sócrates, te está engañando Gorgias, porque no su arte, sino la mía, versa sobre el bien máximo para los hombres". Y si yo le preguntara: "¿quién eres tú para decir esto?". Tal vez me respondiera: "soy médico". "Pues, ¿qué dices?: ¿que la obra de tu arte es el bien máximo?" Tal vez respondiera: "¿cómo, Sócrates, no lo va a ser la salud? ¿Qué bien mayor
b para los hombres que la salud?". Mas si, a su vez, el adiestrador dijera: "me sorprendería, por cierto, Sócrates, si Gorgias pudiera demostrarte que hay en su arte mayor bien que en la mía". A mi vez le diría yo: "¿Quién eres tú, hombre, y cuál es tu obra?". Respondería: "Adiestrador; mi obra consiste en hacer que los hombres sean bellos y fuertes en cuanto al cuerpo". Después del adiestrador, el ganaplata, despreciando en grande a todos, como pienso, tal vez dijera: "Considera bien, Sócrates, si te parece haber un bien mayor que la plata,
c en lo de Gorgias o en lo de cualquiera de los otros". Tal vez le responderíamos: "Bien, ¿y qué?: ¿que es ella producto de

tu arte?". Lo afirmaría. "¿Por ser quién?": "por Ganaplata". Pues bien: "¿juzgas que la riqueza es para los hombres el máximo de los bienes?", le diremos. "¿Cómo no?", replicará. Replicaríamos, por cierto, nosotros: "Gorgias precisamente rechaza aún la duda de que su arte sea causa de mayor bien que la tuya". Es claro, pues, que a continuación preguntará: "y
d ¿qué bien es ése?". Que responda Gorgias. "Vamos, Gorgias, haciéndote cuenta de que aquellos y yo te lo preguntamos, responde qué es lo que afirmas ser para los hombres bien máximo y de que tú eres artífice".

GORGIAS. Lo que sea, Sócrates, máximo bien según la "verdad", y por una parte sea causa de "libertad" para los mismos hombres; pero, por otra, sea a la vez para cada uno causa de que "mande" sobre los otros dentro de la propia Ciudad.

SÓCRATES. Pues bien, ¿qué nombre das a eso?

GORGIAS. El de ser capaz yo mismo de persuadir con ra-
e zones habladas, en los Juzgados a los jueces, en el Concejo a los consejeros, en la Asamblea a los asambleístas y en toda otra reunión que resulte reunión política. Y por este poder
453a tendrás de sirviente al médico, y de sirviente al adiestrador; pero ese ganaplata resultará que la gana, patentemente, para otro y no para él, sino para ti, que tienes el poder de hablar y de persuadir a la multitud.

SÓCRATES. Ahora me parece, Gorgias, que declaras más de cerca qué clase de arte sea, según tu pensamiento, la retórica; y, si lo entiendo, dices que la retórica es operaria de persuasión, y que todo su quehacer y lo capital de ella en esto se consuma. ¿O puedes indicarnos si el poder de la retórica se extiende a algo más y mejor que producir persuasión en el alma de los oyentes?

GORGIAS. En manera alguna, Sócrates; me parece que lo has satisfactoriamente definido; porque en eso consiste lo capital de ella.

SÓCRATES. Pues bien, Gorgias, oye: ten por cierto, tal es
b mi convencimiento, que si ha habido alguien que, dialogando con otro, quiera saber precisamente de lo que se está hablando, yo soy uno de ellos; y tú eres otro, tal juzgo.

GORGIAS. Pues bien, ¿qué?, Sócrates.

SÓCRATES. Ahora te lo diré. Cuál sea esa persuasión que de la retórica proviene y de que tú hablas y sobre qué asuntos verse, claramente no lo sé; tenlo por sabido; aunque sospecho de cuál creo que hablas y sobre qué asuntos. No por ello dejaré de preguntarte sobre cuál afirmas ser la persuasión que de la retórica proviene y sobre qué asuntos versa. ¿Por
c qué, pues, preguntarte yo, si lo sospecho, y no lo digo yo mismo? No es en favor tuyo, sino del razonamiento, a fin de que proceda de manera tal que nos resulte enteramente claro sobre qué habla. Atiende, pues, a si te parece te pregunto ajustadamente; cual en el caso de preguntarte quién, entre los pintores, es Zeuxis, y me respondieras que es pintor de figuras animadas, ¿no te preguntaría con justicia qué clase de figuras animadas pinta y dónde?

GORGIAS. Ciertamente.

d SÓCRATES. ¿Y esto porque hay otros pintores que lo son de muchas otras figuras animadas?

GORGIAS. Sí.

SÓCRATES. Mas si no hubiera más pintor que Zeuxis, ¿se te hubiera respondido bellamente?

GORGIAS. ¿Pues, cómo no?

SÓCRATES. Ahora bien, dime acerca de la retórica: ¿te parece que ella sola produce convencimiento, o también otras artes? Hablo precisamente de esto: quien enseña algo, ¿persuade de lo que enseña, o no?

GORGIAS. No tanto enseña, Sócrates, cuanto, sobre todo, persuade.

e SÓCRATES. Repitamos entonces lo referente a las artes de que estábamos justamente hablando; ¿la aritmética, y el aritmético, no nos enseña cuanto pertenece al número?

GORGIAS. Absolutamente.

SÓCRATES. ¿Y además persuade?

GORGIAS. Sí.

SÓCRATES. Así que la aritmética es operaria de persuasión.

GORGIAS. Patentemente, lo es.

SÓCRATES. Si, pues, alguien nos pregunta: ¿de qué clase de persuasión y sobre qué?, le responderíamos: de esa clase de
454a persuasión instructiva sobre lo impar y par en número; y, respecto de todas las demás artes recién mencionadas, podremos mostrar que son operarias de persuasión, de cuál y sobre qué. ¿No es así?

GORGIAS. Sí.

SÓCRATES. Así que la retórica no es la única operaria de persuasión.

GORGIAS. Dices verdad.

SÓCRATES. Puesto que, según esto, no es la única arte productora de persuasión, sino que hay además otras, repreguntaríamos de seguida con justicia, cual en el caso del pintor, a quien tal dijera: ¿de qué clase de persuasión y sobre qué es arte la retórica? ¿No te parece que es de justicia repreguntarlo?

b GORGIAS. Me lo parece.

SÓCRATES. Responde entonces, Gorgias, ya que también a ti te lo parece.

GORGIAS. Hablo, Sócrates, de la persuasión apropiada a juzgados y otras asambleas, de la que hace bien poco hablaba, y que versa sobre lo que es justo e injusto.

SÓCRATES. También yo sospechaba que te referías a tal clase de persuasión, y sobre tales asuntos, Gorgias; mas no te sorprendas de que, un poco más adelante, te vuelva a hablar
c de algo, al parecer, evidente, y no obstante te lo pregunte; porque como digo, pregunto, no por ti, sino para, progresivamente, completar el razonamiento a fin de que no nos acostumbremos, subrepticiamente y antes de tiempo, a quitarnos la palabra; sino que tú termines lo tuyo de la manera que quieras y según tus presupuestos.

GORGIAS. Me parece que lo haces correctamente, Sócrates.

456a GORGIAS. ¿No ves, Sócrates, que, cuando se trata de elegir a los que te referías, son los oradores quienes aconsejan y se llevan victoriosamente los votos en tales asuntos?

SÓCRATES. Admirándome de esto, Gorgias, hace rato me pregunto cuál es el poder de la retórica, porque se me aparece cual daimoníaca, considerando su grandeza.

GORGIAS. ¡Si supieras todo!, Sócrates; que, por decirlo
b así, reúne y tiene bajo su dominio todos los poderes. Te
daré gran prueba: son ya muchas veces las que yendo yo con
mi hermano y otros médicos a visitar a algún enfermo que no
quería beber un medicamento o prestarse a que el médico lo
sajara o cauterizase, no pudiendo el médico persuadírselo, lo
persuadí yo, no por otra arte alguna sino por la retórica. Afir-
mo además que, si llegando a una ciudad, la que quieras, un
varón orador y un médico, hubieran de discutir, hablando ante
una asamblea o cualquiera otra reunión, sobre a quién de los
dos habría de elegirse para médico, no es en modo alguno evi-
c dente que se eligiera al médico, sino al potente en palabras,
si es que lo quiere. Y si tuviera que luchar contra cualquier
otro perito, el orador convencería de que se lo eligiera a él
más bien que a otro cualquiera, porque no hay materia sobre
que el orador no hable ante la multitud más persuasivamente
que cualquier otro de los peritos. ¡Tanto y tal es el poder de
d esta arte! Por cierto, Sócrates, que se ha de usar de la retórica
como de cualquiera otra arte de luchar. Porque no se ha de
usar de ellas contra todos, precisamente porque se aprendió
boxeo, lucha libre y armada, de modo que se venza por igual
a amigos y enemigos; y no por sólo eso se ha de pegar, acu-
chillar y matar a los amigos. Y, ¡por Júpiter!, si alguien habien-
do frecuentado la palestra, y llegado a ser boxeador en buena
forma, golpeara al padre y a la madre y a cualquiera de los
familiares o amigos, no por esto hay que odiar a los adiestra-
e dores y a los que enseñan a pelear armados, ni expulsarlos de
las ciudades, porque les dieron tales artes con la intención de
que usasen de ellas según justicia contra enemigos e injustos,
para defenderse, no para atacar; mas ellos, pervirtiéndolas,
457a abusan de la fuerza y de las artes. No son, pues, malos los
maestros; y una arte no es ni causa ni mala por tal motivo; lo
son quienes no la usan correctamente. La misma razón vale,
ahora también, de la arte retórica, porque el orador es capaz
de hablar, contra todos y sobre todo, de manera tal que, en

definitiva, confíen más en él las multitudes respecto de lo que pretenda; mas no por esto se ha de arrebatar a los médicos la honra, aunque pudiera hacerlo, ni a los demás peritos; sino
b servirse, según justicia, tanto de la retórica como de las armas. Empero, pienso, que si alguien, llegado a retórico, usa injustamente de tal poder y de tal arte, no se ha de odiar al maestro y expulsarlo de las ciudades, porque éste la entregó para que se la usara según justicia; mas él la usa para lo contrario. Es, pues, justo que se odie a quien no la usa justamente, se lo
c expulse y mate; mas no, al maestro.

SÓCRATES. Creo, Gorgias, que también tú eres un experto en razonamientos y que habrás observado en ellos no ser fácil el que los que se proponen dialogar determinen cómo aprender y enseñarse unos a otros de tal manera que la reunión llegue a término debido; más bien pasa que, cuando discrepan, y el uno dice que el otro no se explica correcta o
d claramente, se enojan y creen que habla así por secretear su opinión, prefiriendo vencer a investigar lo que el razonamiento propone.

Y aun algunos terminan separándose de malísima manera: insultándose, hablando y oyendo unos de otros cosas tales que los presentes llevan a mal haberse dignado hacer de oyentes de tales hombres.

e ¿Por qué digo esto?, porque me parece ahora que no estás hablando ni consecuente ni consonantemente con lo que comenzaste a decir sobre la retórica. Me entra, pues, temor de refutarte, no sea que supongas hablo, con ganas de disputar, contra la cuestión, por no estar clara, sino contra ti. Si, pues,
458a eres de la misma clase de hombres que yo me agradaría proseguir preguntándote; mas si no, lo dejaría correr. ¿Pero de qué clase soy yo?; soy de aquellos a quienes agrada ser refutados, si digo algo no verdadero; y que gustan de refutar a quien diga algo no verdadero; que no me es más desagradable ser de los refutados que de los refutadores, ya que tengo lo primero por bien tanto mayor cuanto es mayor bien librarse del máximo mal que librar a otro, porque creo no haber para el hom-
b bre mal tan grande como una falsa opinión sobre lo que justamente estamos tratando. Si, pues, afirmas ser tú también de esta clase, dialoguemos; mas si te parece mejor dejarlo correr, dejémoslo ya y soltemos el razonamiento.

O bien, ¿no serás de manera alguna capaz de enseñarle retórica, si no sabe de antemano la verdad de todo eso? ¿Qué hay
460a de todo esto, Gorgias? Y, ¡por Júpiter!, como acabas de decir, descúbrenos y explica cuál es el poder de la retórica.

GORGIAS. Estoy seguro, Sócrates, de que, en caso de no saberlo tú, lo aprenderás de mí.

SOCRATES. ¡Tente!; bellamente dicho eso de que, si haces retórico a alguien, le es necesario saber *qué es* lo justo e injusto, o antes o después de haberlo aprendido de ti.

GORGIAS. Absolutamente.

b SÓCRATES. Pues bien: quien ha aprendido a construir, ¿es constructor o no?

GORGIAS. Sí.

SÓCRATES. Así también, quien ha aprendido música, ¿es músico?

GORGIAS. Sí.

SÓCRATES. Y la medicina, ¿médico?; y parecidamente, según la misma razón, quien haya aprendido algo determinado, ¿resulta ser tal cual lo haga la ciencia correspondiente?

GORGIAS. Absolutamente.

SÓCRATES. Así, pues, según la misma razón, también quien haya aprendido lo justo, ¿*es* justo?

GORGIAS. Enteramente, por cierto.

SÓCRATES. Mas el justo *hace* lo que es justo.

GORGIAS. Sí.

c SÓCRATES. ¿Así que *necesariamente* el justo querrá *hacer* lo que sea justo?

GORGIAS. Así parece.

SÓCRATES. Jamás, pues, querrá el justo obrar injustamente.

GORGIAS. Necesariamente.

SÓCRATES. Se sigue, pues, de esta razón que el orador es, necesariamente, justo.

GORGIAS. Sí.

SÓCRATES. Así que jamás querrá el orador obrar injustamente.

GORGIAS. Parece que no.

SÓCRATES. ¿Recuerdas haber dicho hace poco que no se
d ha de acusar a los adiestradores ni expulsarlos de las ciudades,
si un boxeador usa y abusa de su arte? De igual manera también, si un orador usa injustamente de la retórica, ¿no habrá que acusar al maestro ni arrojarlo de la Ciudad, sino al que obró injustamente y se sirvió incorrectamente de la retórica? ¿Se dijo esto, o no?

GORGIAS. Se dijo.

e SÓCRATES. Ahora bien: parece cual si el orador mismo
no obrara jamás injustamente. ¿O no?

GORGIAS. Parece.

SÓCRATES. Además, Gorgias, en los primeros razonamientos se dijo que la retórica versaba sobre razones que hablan no de lo par e impar, sino de lo justo e injusto. ¿Es así?

GORGIAS. Sí.

SÓCRATES. Ahora bien: oyéndote decir esto, supuse que
la retórica jamás sería injusta, ya que no trata ni habla sino
de la justicia. Mas cuando, hace poco, dijiste que el orador
pudiera servirse injustamente de la retórica, me sorprendió y,
461a pensando que tales dichos no concordaban, dije lo que dije:
que si tenías, como yo, por provechoso el ser refutado, valía la
pena dialogar; mas si no, dejarlo correr. Pero, posteriormente,
puesto a nuestra consideración, ves tú mismo y admites ser
imposible el que orador use injustamente de la retórica y
consienta en obrar injustamente. Cómo sean, pues, las cosas,
requiere, ¡por el Perro!, Gorgias, para satisfactoria considera-
b ción una no breve sesión.

POLO. Pues, ¿qué?, Sócrates; ¿así que aun tú opinas sobre la retórica lo que estás diciendo? ¿O crees que Gorgias se avergonzó de admitir ante ti que el orador conoce lo que es justo, bello y bueno, y que, a quien se llegare a él sin saberlo, se lo enseñará; pero, más adelante, partiendo tal vez de tal admisión, resultó de los razonamientos algo contrario: lo que

tanto te agrada, cuando eres tú mismo quien así conduce el
c interrogatorio? Porque, ¿quién crees va a negar que sepa lo justo y que lo enseñará a los otros? Conducir el razonamiento a tal término, gran rudeza es.

SÓCRATES. Pero, bellísimo Polo, precisamente adquirimos compañeros e hijos para que cuando, por viejos, desfallezcamos, presentes vosotros los jóvenes enderecéis nuestra vida en obras y palabras. Si, pues, ahora yo y Gorgias hemos desfallecido algo en los razonamientos, presente tú, enderézalo;
d es de justicia. Además, deseo que si algo de lo admitido te parece no haber sido bellamente, lo rehagas a tu gusto, —con una sola reserva a mi favor.

POLO. ¿A qué te refieres?

SÓCRATES. A la longiloquía, Polo, que tan bien domi-
e nas y de que intentaste servirte al comienzo.

POLO. ¿Cómo?, ¿que no me será lícito decir cuanto quiera?

SÓCRATES. Terrible cosa fuera, óptimo, si llegado a Atenas, lugar de máxima libertad de hablar, en Grecia, tú solo tuvieras mala suerte en esto. Pero, en contrapartida: ¿no sería algo terrible para mí, el que hablando tú por lo largo, y no accediendo a responderme a lo preguntado, no me fuera lícito
462a irme y no oírte? Mas si te preocupas algo del razonamiento hecho, y quieres rectificarlo, como decía ahora mismo, rehazlo según tu opinión, preguntando y, a su turno, siendo preguntado, cual yo y Gorgias; refuta y se también refutado, ya que afirmas saber tú tanto como Gorgias. ¿No es así?

POLO. Por mí que sí.

SÓCRATES. ¿Así que también tú exiges que se te pregunte lo que cualquiera desee, que sabes cómo responder?

POLO. Pues absolutamente.

SÓCRATES. Ahora bien: pregunta o responde: ¿cuál de las dos cosas quieres hacer?

b POLO. Lo haré; respóndeme, Sócrates; puesto que Gorgias te parece despistado acerca de la retórica, *¿qué es* ella, según tú?

SÓCRATES. ¿Preguntas, pues, qué clase de arte, afirmo, es?

POLO. Justamente.

SÓCRATES. Me parece que ninguna, Polo, para decirte la verdad.

POLO. Pero, ¿qué te parece ser la retórica?

SÓCRATES. Un quehacer que has convertido en arte, co-
c mo afirmas en un escrito que leí recientemente.

POLO. ¿Tú qué dices ser?

SÓCRATES. Me parece ser una cierta pericia.

POLO. ¿Así que te parece ser pericia la retórica?

SÓCRATES. A mí sí, a no ser que tú digas otra cosa.

POLO. Pericia, ¿en qué?

SÓCRATES. En producir una cierta complacencia y deleite.

POLO. ¿Según esto te parece ser la retórica algo bello, cual complacer a los hombres?

d SÓCRATES. ¿Pues qué?, Polo, ¿no te enteraste aún de lo que afirmo ser ella, de modo que preguntas además, si no me parece bella?

POLO. ¿Qué no me enteré de que afirmaras ser una cierta pericia?

SÓCRATES. ¿Quieres, pues, ya que tanto aprecias eso de complacer, me complascas a mí en una cosita?

POLO. Por mí, que sí.

SÓCRATES. Pregúntame ahora: qué arte me parece ser la culinaria.

POLO. Te pregunto, pues: ¿qué arte es la culinaria?

SÓCRATES. Ninguna, Polo.

POLO. Pues, ¿qué es? Dilo.

SÓCRATES. Afirmo que es una cierta pericia.

POLO. ¿En qué?, dilo.

e SÓCRATES. Afirmo, que en producir complacencia y deleite, Polo.

POLO. ¿Son, pues, lo mismo culinaria y retórica?

SÓCRATES. De ninguna manera, aunque sí son parte del mismo oficio.

POLO. ¿De qué oficio hablas?

SÓCRATES. Temo que resulte rudo decir la verdad; me resisto a decirla por causa de Gorgias, no crea que tomo a co-
463a media su oficio; no sé si eso es la retórica de que Gorgias hace oficio, porque del razonamiento aún no nos ha resultado nada del todo claro qué es lo que piensa. Lo que yo llamo "retórica" es parte de un quehacer, y no de alguno de los bellos.

GORGIAS. ¿De cuál, Sócrates?, dilo; por mí, no te avergüences.

SÓCRATES. Pues bien: me parece, Gorgias, que no es oficio alguno de arte, sino propio de un alma atisbadora, varonil y naturalmente audaz en el trato de los hombres. Y a lo
b capital de ello llamo "adulancia". Hay en este oficio muchas y variadas partes, me parece; una de las cuales es la culinaria. Por cierto, que lo que parece ser arte, no es —así lo pienso— arte, sino pericia y rutina. Parte de la adulancia llamo aun a la retórica, a la ornamentística y a la sofística, cuatro partes sobre cuatro oficios. Si, pues, Polo quiere informarse, que
c se informe, porque tal vez no está informado de qué especial parte de la adulancia afirmo ser la retórica; sólo que se le pasa por alto el que no habiendo aún respondido, me repregunta si no la tengo por bella. Por mi parte no le responderé si tengo a la retórica por algo bello o feo, antes de que responda primeramente a *qué es*, —no sería ajustado, Polo. Si quiere enterarse, que pregunte qué especial parte de la adulancia afirmo ser la retórica.

POLO. Pregunto ya; respóndeme: qué especial parte es.

d SÓCRATES. Espero que comprendas mi respuesta: la retórica es, según mi pensamiento, un eídolo de una parte de la política.

POLO. Pero, ¿qué?; ¿dices que es algo bello o feo?

SÓCRATES. Para mí, por cierto, algo feo; ya que a lo malo llamo feo, si es que he de responderte cual si supieras ya lo que digo.

GORGIAS. ¡Por Júpiter!, Sócrates; que ni yo mismo comprendo lo que dices.

SÓCRATES. Casi es natural, Gorgias; porque no me ex-
e plico aún claramente; mas Polo es joven y agudo.

GORGIAS. Pero déjalo a él y dime: ¿en qué sentido afirmas ser la retórica eídolo de una parte de la política?

SÓCRATES. Trataré de explicarte lo que me parece ser la
464a retórica; mas si no acierto en lo que es, Polo aquí presente
me refutará. ¿Llamas a algo cuerpo y alma?

GORGIAS. Pues, ¿cómo no?

SÓCRATES. ¿Crees, además, que hay para cada uno un bienestar?

GORGIAS. Sí, lo creo.

SÓCRATES. Pues bien: ¿bienestar aparente, mas no real? Me refiero a esto: muchos creen estar bien de cuerpo; mas, fuera de un médico o adiestrador, difícilmente alguien notaría que no están bien.

GORGIAS. Dices verdad.

SÓCRATES. Algo así, afirmo haber tanto en cuerpo como en alma que da la apariencia de estar bien cuerpo y alma; mas, no por eso, es así.

b GORGIAS. Así es.

SÓCRATES. ¡Tente!, que, si puedo, te explicaré más claramente lo que digo: digo que a dos clases de quehaceres corresponden dos clases de artes. Llamo "política" a la correspondiente al alma; mas no tengo parecidamente qué nombre darte para la del cuerpo, aunque, a pesar de ser algo unitario el cuidado del cuerpo, llamo a sus dos partes, a la una "gimnástica"; a la otra, "medicina". En la política, la legislativa se corresponde con la gimnástica; y la justicia, con la medicina.

c Ciertamente que se comunican entre sí, ya que versan sobre
lo mismo cada una de ellas: la medicina con la gimnástica, la
justicia con la legislativa. No obstante se diferencian entre sí.
Son cuatro, y se cuidan constantemente de lo mejor, dos de
ellas para el cuerpo; las otras dos, para el alma; notando lo
cual, la adulancia —no por conocimiento, digo, sino por atis-
bos— se divide a sí misma en cuatro, e, insinuándose en cada
d una de tales partes, hácese pasar por ser lo insinuado mismo;
mas en nada se preocupa de lo mejor. Con el gran cebo del
placer caza siempre y engaña a los insensatos, de modo que
máximo es, al parecer, su prestigio. Así, subrepticiamente, la
culinaria se insinúa en la medicina, y finge conocer cuáles son
los mejores alimentos para el cuerpo, de manera que, si coci-
nero y médico hubieran de disputar ante niños o ante varones
tan insensatos como niños, sobre quién de los dos —médico o
cocinero— entiende más de alimentos sanos y dañosos, el mé-
dico se moriría de hambre. A esto, pues, Polo, llamo "adu-
e lancia"; y afirmo que es algo feo, —vaya esto para ti—
465a. porque apunta a lo deleitable, sin dar en lo mejor. Y afirmo
que no es arte, sino pericia, porque no tiene razones que dar,
respecto de lo que aporta, de si es lo que conviene a la natu-
raleza, de manera que no puede señalar sus causas. No llamo,
pues, "arte", a algo que sea irracional. Si acerca de esto duda-
res, me ofrezco a darte razones. Como digo, a la medicina se
subordina la culinaria por adulancia; y por la misma razón, a
b la gimnástica, la adornística que es maliciosa, falaz, ignoble,
iliberal, que engaña con figurines, colores, afeites y vestimenta
hasta hacer que, arreados de belleza ajena, se descuide la pro-
pia que por la gimnástica viene. Para no caer en longiloquía,
quiero decírtelo, tal vez así me seguirás, al modo de los geó-
c metras: que la adornística se ha a la gimnástica como la culi-
naria a la medicina. O mejor así: que el maquillaje se ha a la
gimnástica como la sofística a la legislativa, y que la culinaria
se ha a la medicina como la retórica a la justicia. Sostengo que,
por naturaleza, se diferencian así; están tan cercanas que en-
tran en la misma casilla, y tratan sobre lo mismo sofistas y
oradores, y así no saben qué hacer ellos de sí mismos; ni los
demás hombres, de ellos. Porque si el alma no manda sobre el
cuerpo, sino éste sobre sí mismo, y si culinaria y medicina no
d fueran supervisadas, y discerniera entre culinaria y medicina,
sino que el mismo cuerpo juzgara sopesando sus propios pla-
ceres, gran realidad fuera lo de Anaxágoras, querido Polo,

tan versado en ello: «a la vez y en el mismo lugar revueltas todas las cosas», —e indiscernibles las medicinales, las salutíferas y las culinarias. Has oído lo que afirmo ser la retórica:
e lo correspondiente, respecto del alma, a la culinaria, —ésta, en cuanto al cuerpo. Tal vez he obrado inconsecuentemente al no dejarte hacer largos razonamientos, y haber yo extendido tanto el mío. Merezco tu condescendencia, porque, cuando hablé brevemente, no me entendiste, ni fuiste capaz de aprovechar la respuesta que te di, sino que me pediste explicación. Si, pues,
466a a mi vez no sé aprovechar tu respuesta, extiende tu razonamiento; mas si sé, déjame que la aproveche; es justo. Y ahora, si tienes cómo aprovechar esta respuesta, aprovéchala.

POLO. ¿Afirmas, pues, que la retórica te parece ser adulancia?

SÓCRATES. Dije, más bien, que es una parte de la adulancia. ¿No tienes, Polo, memoria, ya a tu edad?

POLO. ¿Te parece, pues, que los buenos oradores serán menospreciados en las Ciudades por ser adulones?

b SÓCRATES. ¿Es pregunta que haces, o das comienzo a un razonamiento?

POLO. Pregunto.

SÓCRATES. Me parece que ni siquiera se los menosprecia.

POLO. ¿Cómo, que ni siquiera se los aprecia? ¿Que no son el máximo poder en las Ciudades?

SÓCRATES. No, si llamas "poder" al ser algo bueno para el poderoso.

POLO. Por cierto que así lo llamo.

SÓCRATES. Pues, en este sentido, me parece que los oradores tienen un mínimo poder en las Ciudades.

POLO. Pero, ¿cómo así?: ¿que, a semejanza de los tira-
c nos, no hacen matar a quien quieren, despojar de sus bienes y expulsar de las ciudades a quien les parezca?

SÓCRATES. ¡Por el Perro!, Polo, me desconcierta en cada cosa que dices si la dices cual tuya y no declaras tu pensamiento, o si me preguntas.

POLO. Pues te pregunto.

SÓCRATES. Sea, amigo; entonces, ¿me preguntas a la vez dos cosas?

POLO. ¿Cómo dos?

SÓCRATES. ¿No acabas de decir algo así como que los
d oradores, cual los tiranos, hacen matar a los que quieren, despojar de sus bienes y expulsar de las ciudades a quien les pareciere?

POLO. Lo dije.

SÓCRATES. Te digo que son dos preguntas y que te responderé a ambas; porque afirmo, Polo, que tanto oradores como tiranos tienen mínimo poder en las Ciudades, cual acabo de decir, porque no hacen nada de lo que quieren, por decirlo
e así; aunque hagan lo que *les parece ser* óptimo.

POLO. ¿Pues, no es esto tener gran poder?

SÓCRATES. No, según lo que afirma, Polo.

POLO. ¿Yo afirmo que no? Pues afirmo yo mismo que sí.

SÓCRATES. Por..., tú afirmas que no, si tener gran poder resulta *ser* un bien para el poderoso.

POLO. Pues lo afirmo.

SÓCRATES. ¿Crees, pues, que es un bien si uno hace lo que le *parece* ser óptimo, sin inteligencia? ¿Y a eso llamas "gran poder"?

POLO. Yo no.

SÓCRATES. ¿Demostrarás, pues, que los oradores son in-
467a teligentes, que la retórica es arte, y no adulancia, refutándome a mí? Que si me dejas sin refutar, los oradores que hacen en las Ciudades lo que les parece, y los tiranos, nada de bueno sacarán de que el poder sea, cual tú afirmas, un bien; que, como aun tú admites, hacer sin inteligencia lo que a uno le parece, es un mal. ¿No es así?

POLO. Por mí, lo es.

SÓCRATES. ¿En qué sentido, pues, los oradores y los tiranos tienen gran poder en las Ciudades, si Polo no refuta a Sócrates mostrándole que hacen lo que quieren?

b POLO. ¡Qué hombre éste!

SÓCRATES. Afirmo que no hacen lo que quieren. Así que refútame.

POLO. ¿No acabas de admitir que hacen lo que les parece óptimo?

SÓCRATES. Pues continúo admitiéndolo.

POLO. ¿No hacen, pues, lo que quieren?

SÓCRATES. Afirmo que no.

POLO. ¿Aun haciendo lo que les parece?

SÓCRATES. Lo afirmo.

POLO. ¡Qué cosas tan crueles y monstruosas dices!, Sócrates.

SÓCRATES. ¡No insultes!, Polo óptimo, alitero a tu mo-
c do. Pero si tienes algo que preguntarme, demuestra que estoy en lo falso; si no, responde tú.

POLO. Estoy dispuesto a responder, cuando sepa ya lo que dices.

SÓCRATES. ¿Te parece que los hombres quieren lo que en cada caso hacen, o quieren aquello en vistas a lo cual hacen lo que hacen? Cual los que toman un medicamento por orden de los médicos, ¿te parece que quieren lo que hacen: tomar el medicamento y sufrir, o no más bien aquello en vistas a lo cual lo toman: sanar?

POLO. Evidentemente, por sanar.

SÓCRATES. Así también los navegantes y cualquiera clase
d de traficantes lo que quieren en su trabajo no es lo que hacen, porque, ¿quién va a querer navegar, peligrar y pasar trabajos?; sino más bien, creo, aquello en vistas a lo cual navegan: enriquecerse, que, mirando a la riqueza, se dan a la mar.

POLO. Absolutamente.

SÓCRATES. ¿Qué otra cosa en los demás casos?; si alguien hace algo en vistas a algo, ¿no quiere lo que hace, sino aquello por que lo hace?

POLO. Sí.

e SÓCRATES. ¿Hay, entre las cosas, algo que no sea o bueno o malo o intermedio de ellos: ni bueno ni malo?

POLO. Nada, necesariamente, Sócrates.

SÓCRATES. ¿Afirmas, pues, que son ciertamente buenas la sabiduría, la salud, la riqueza y otras cosas por el estilo; y malas, sus contrarias?

POLO. Yo, sí.

SÓCRATES. ¿Llamas "ni buenas ni malas" a aquellas que,
a veces, participan del bien y a veces del mal, a veces de nin-
468a guno de los dos, cual sentarse, caminar, correr, navegar, o cual
piedras, maderas y parecidas cosas? ¿Así llamas a éstas? ¿O
llamas "ni buenas ni malas" a otras?

POLO. No, sino a éstas.

SÓCRATES. Cuando los hombres obran, ¿hacen lo entre bueno y malo en vistas a lo Bueno, o lo Bueno en vistas a lo intermedio?

POLO. Lo intermedio, en vistas a lo Bueno, ciertamente.

b SÓCRATES. Así que, persiguiendo lo Bueno, caminamos al caminar, creyendo ser mejor; o, por el contrario, nos paramos cuando nos paramos, en vistas a lo mismo: a lo Bueno. ¿No es así?

POLO. Sí.

SÓCRATES. ¿Así también cuando hacemos matar a alguien, si es que lo hacemos, cuando lo expulsamos o despojamos de sus bienes, es porque creemos sernos mejor hacerlo que no hacerlo?

POLO. Ciertamente.

SÓCRATES. Luego quienes hacen tales cosas las hacen todas en vistas a lo Bueno.

POLO. Lo afirmo.

SÓCRATES. ¿Hemos, pues, admitido que las cosas que hacemos en vistas a algo, no las queremos, sino queremos aque-
c llo en vistas a lo cual las hacemos?

POLO. Enteramente.

SÓCRATES. Así, pues, no queremos ni degollar ni expulsar de las Ciudades ni despojar de bienes, así, simplemente; sino queremos hacerlo en caso de que nos resulten beneficiosos, mas si resultaren perjudiciales, no los queremos, porque queremos lo Bueno, como afirmas tú; mas no queremos ni lo malo, ni lo que no es ni bueno ni malo. ¿Es así? ¿Te parece que digo la verdad, Polo?, ¿o no? ¿Que no respondes?

POLO. Es verdad.

d SÓCRATES. Admitido, pues, esto, si se mata a alguien o se lo expulsa de la Ciudad o se le despoja de los bienes, creyendo un tirano o un orador que eso le es mejor, mas le resulte peor, ciertamente el tal hace lo que le parece. ¿Es así?

POLO. Sí.

SÓCRATES. ¿Hace, pues, lo que quiere, aun si resulta que es malo? ¿Que no respondes?

POLO. Es que no me parece hacer lo que quiere.

SÓCRATES. ¿Hay, pues, cómo ése tenga gran poder en
e tal Ciudad, si según tú admitiste, tener gran poder es un cierto bien?

POLO. No hay cómo.

SÓCRATES. Dije, pues, verdad al decir que es posible que no tenga gran poder ni haga lo que quiere un hombre que haga en la Ciudad lo que quiere.

POLO. Así que, ciertamente, tú, Sócrates, aceptarías no tener el poder de hacer en la Ciudad lo que te parezca, más bien que el tenerlo; ni envidiarías al que hiciera matar o despojar de los bienes o encarcelar a quien le pareciera.

SÓCRATES. ¿Hablas de hacerlo justa o injustamente?

POLO. De cualquiera de esas dos maneras que lo haga,
469a ¿no es envidiable de ambas?

ΣΩ. Ὅτι οὐ χρὴ οὔτε τοὺς ἀζηλώτους ζηλοῦν οὔτε τοὺς ἀθλίους, ἀλλ' ἐλεεῖν.

ΠΩΛ. Τί δέ; Οὕτω σοι δοκεῖ ἔχειν περὶ ὧν ἐγὼ λέγω τῶν ἀνθρώπων;

ΣΩ. Πῶς γὰρ οὔ;

ΠΩΛ. Ὅστις οὖν ἀποκτείνυσιν ὃν ἂν δόξῃ αὐτῷ, δικαίως ἀποκτεινύς, ἄθλιος δοκεῖ σοι εἶναι καὶ ἐλεεινός;

ΣΩ. Οὐκ ἔμοιγε, οὐδὲ μέντοι ζηλωτός.

ΠΩΛ. Οὐκ ἄρτι ἄθλιον ἔφησθα εἶναι;

ΣΩ. Τὸν ἀδίκως γε, ὦ ἑταῖρε, ἀποκτείναντα, καὶ ἐλεεινόν γε πρός· τὸν δὲ δικαίως ἀζήλωτον. b

ΠΩΛ. Ἦ που ὅ γε ἀποθνῄσκων ἀδίκως ἐλεεινός τε καὶ ἄθλιός ἐστιν.

ΣΩ. Ἧττον ἢ ὁ ἀποκτεινύς, ὦ Πῶλε, καὶ ἧττον ἢ ὁ δικαίως ἀποθνῄσκων.

ΠΩΛ. Πῶς δῆτα, ὦ Σώκρατες;

ΣΩ. Οὕτως, ὡς μέγιστον τῶν κακῶν τυγχάνει ὂν τὸ ἀδικεῖν.

ΠΩΛ. Ἦ γὰρ τοῦτο μέγιστον; Οὐ τὸ ἀδικεῖσθαι μεῖζον;

ΣΩ. Ἥκιστά γε.

ΠΩΛ. Σὺ ἄρα βούλοιο ἂν ἀδικεῖσθαι μᾶλλον ἢ ἀδικεῖν;

ΣΩ. Βουλοίμην μὲν ἂν ἔγωγε οὐδέτερα· εἰ δ' ἀναγκαῖον εἴη ἀδικεῖν ἢ ἀδικεῖσθαι, ἑλοίμην ἂν μᾶλλον ἀδικεῖσθαι ἢ ἀδικεῖν. c

ΠΩΛ. Σὺ ἄρα τυραννεῖν οὐκ ἂν δέξαιο;

ΣΩ. Οὔκ, εἰ τὸ τυραννεῖν γε λέγεις ὅπερ ἐγώ.

ΠΩΛ. Ἀλλ' ἔγωγε τοῦτο λέγω ὅπερ ἄρτι, ἐξεῖναι ἐν τῇ πόλει, ὃ ἂν δοκῇ αὐτῷ, ποιεῖν τοῦτο, καὶ ἀποκτεινύντι καὶ ἐκβάλλοντι καὶ πάντα πράττοντι κατὰ τὴν αὑτοῦ δόξαν.

ΣΩ. Ὦ μακάριε, ἐμοῦ δὴ λέγοντος τῷ λόγῳ ἐπιλαβοῦ. |

b 1 γε YFW Stobaeus: δὲ BT.

SÓCRATES. ¡No seas malhablado, Polo!

POLO. ¿En qué?

SÓCRATES. En que no hay que envidiar ni a los no envidiable ni a los miserables, sino compadecerlos.

POLO. Pues, ¿qué?; ¿te parece ser tales aquellos de que hablo?

SÓCRATES. Pues, ¿cómo no?

POLO. El que, pues, hace matar a quien le parezca, y lo haga matar justicieramente, ¿te parece ser un miserable digno de compasión?

SÓCRATES. A mí, no; mas no, por eso, es envidiable.

POLO. ¿No acabas de llamarlo "miserable"?

b SÓCRATES. Al que haga matar a alguien injustamente, llamo, compañero, además de eso, "digno de compasión"; mas al que lo haga justicieramente, "inenvidiable".

POLO. Así que el injustamente muerto es digno de compasión y, además, miserable.

SÓCRATES. Pero menos que quien lo hace matar, Polo; y menos que quien muere justicieramente.

POLO. ¿Cómo así, Sócrates?

SÓCRATES. Así: que el máximo de los males es obrar injustamente.

POLO. ¿Que ése es, pues, el máximo? ¿No lo es mayor el padecer injustamente?

SÓCRATES. En modo alguno.

POLO. ¿Querrías, pues, padecer una injusticia más bien que hacerla?

c SÓCRATES. Por mi parte, no querría ni lo uno ni lo otro; mas si fuera necesario u obrar injustamente o padecer injustamente, elegiría padecer una injusticia más bien que hacerla.

POLO. ¿Así que no aceptarías el ser tirano?

SÓCRATES. No; si es que llamas "tirano" a lo mismo que yo.

POLO. Llamo yo a lo mismo de antes: poder de hacer, y hacer, en la ciudad lo que le parezca: matar, expulsar y obrar en todo según su propia opinión.

SÓCRATES. ¡Polo feliz!, en hablando yo, toma tú la pa-
d labra; si en la plaza pública rellena, y con una daga bajo el
brazo, te dijera: "Polo, me acaba de nacer un poder maravi-
lloso y tiránico, porque si me parece que ha de morir inme-
diatamente uno de los hombres que ves, morirá el que me
pareciere; y si me parece ha de cortársele la cabeza, al instante
la tendrá cortada; y si que se le destroce el vestido, destrozado
quedará; ¡tan grande es mi poder en tal Ciudad!". Y si,
e ante tu desconfianza, te mostrara la daga, tal vez me dirías,
viéndola: "¡Sócrates!, así, por cierto, todos tendrían gran po-
der, porque con maneras tales arderían la casa que quisieran,
los arsenales de Atenas, las trirremes, todos los barcos públicos
y privados". ¿Que no consiste en esto el gran poder: en hacer
lo que a uno le parezca? ¿Te lo parece?

POLO. No, por cierto de esa manera.

470a SÓCRATES. ¿Puedes, pues, decirme por qué desapruebas tal poder?

POLO. Puedo.

SÓCRATES. Bien, dilo.

POLO. Porque quien así obrare será, necesariamente, castigado.

SÓCRATES. Ser castigado, ¿no es un mal?

POLO. Y grande, por cierto.

SÓCRATES. Así que, Polo admirable, una vez más te pa-
rece que si de hacer lo que a uno le parece se le sigue algo
efectivamente provechoso, además de ser un bien resulta, al
parecer, consistir en eso el gran poder. Pero consideremos ade-
b más estotro: ¿no convinimos en que, a veces, es mejor hacer
las cosas que acabamos de mencionar: hacer matar y expulsar
personas y despojarlas de sus bienes; pero que a veces, no
lo es?

POLO. Enteramente.

SÓCRATES. En esto, pues, convenimos, al parecer, tú y yo.

POLO. Sí.

SÓCRATES. ¿Cuándo, pues, afirmas ser mejor hacer tales cosas?; dime; ¿qué límite señalas?

POLO. Pues responde tú a esto, Sócrates.

c SÓCRATES. Me reafirmo, Polo, si te es más agradable oírlo de mí, en que es mejor cuando se hace eso justamente; y peor, cuando injustamente.

POLO. Pesado es, Sócrates, refutarte; ¿que no bastaría con un niño para refutarte y mostrar que no dices verdad?

SÓCRATES. Quedaré, pues, grandemente agradecido a tal niño, e igualmente a ti, si me refutas y libras de tal sandez. No te canses de hacer un favor a varón amigo; refuta pues.

POLO. Por cierto, Sócrates, que no hace falta alguna
d refutarte con casos antiguos; los acaecidos ayer y anteayer son suficientes para refutarte y mostrar que muchos de los injustos son felices.

SÓCRATES. ¿A qué casos te refieres?

POLO. Por cierto a Arquelao, hijo de Pérdicas; ¿ves que manda en Macedonia?

SÓCRATES. Si no lo veo, lo oigo.

POLO. ¿Te parece que es feliz o desgraciado?

SÓCRATES. No lo sé, Polo; pues no he tenido ocasión de estar con tal varón.

POLO. Pues bien: de haber estado con él lo sabrías;
e pero, ¿no hay desde aquí otras maneras de saber que es feliz?

SÓCRATES. ¡Por Júpiter!, ciertamente no.

POLO. Es evidente, según esto, Sócrates, que afirmarás no saber que es feliz el Gran Rey.

SÓCRATES. Y lo diré con verdad, porque no sé cómo se ha en cuanto a educación y justicia.

Polo. ¿Y qué?, ¿que en eso consiste enteramente la felicidad?

Sócrates. Así lo digo, por cierto, Polo; porque varón, o mujer, bello-y-bueno es feliz, lo afirmo; mas es desgraciado el injusto y perverso.

Polo. ¿Así que, según tu razonamiento, ese Arquelao es nn desgraciado?

471a Sócrates. Sí, amigo, si es injusto.

Polo. Pero, ¿cómo no va a ser injusto?; no le correspondía por nada el reino que tiene ahora, ya que es hijo de una mujer esclava de Alcetas, hermano de Pérdicas; así que, en justicia, era esclavo de Alcetas; y si quisiera obrar justamente estaría de esclavo de Alcetas; y sería, según tu razonamiento, feliz. Pero ahora, ¡qué sorpresa!, resultó un desgraciado, por-
b que cometió las máximas injusticias: primera, envió a por ese mismo su señor y tío, como para devolverle el reino que Pérdicas le quitó; y después de hospedarlo y emborracharlo a él y a su hijo Alejandro —primo suyo, casi de su edad— los embaló en un coche, los sacó de noche, los degolló y desaparecieron ambos. Tras tales iniquidades, no cayó en cuenta de haberse hecho todo un desgraciado; y no se arrepintió de ellas,
c sino un poco más tarde no quiso hacerse feliz criando y devolviendo el reino, como era de justicia, a su hermano, legítimo hijo de Pérdicas, niño de unos siete años, a quien, en justicia, correspondía el reino, sino que, arrojándolo a un pozo y ahogándolo, contó a Cleopatra su madre, que, persiguiendo a un pato, cayó y murió. Así que ahora, máximo criminal en Macedonia, es el más desgraciado de todos los macedonios; y no, el más feliz. Y tal vez haya, comenzado por ti, algún ateniense
d que prefiera ser un macedonio cualquiera antes que ser Arquelao.

Sócrates. Ya desde el comienzo de esta discusión, Polo, yo mismo te alabé porque me parece estás bien preparado para la retórica; mas te has olvidado de dialogar. Y ahora, ¿qué otro es el razonamiento con que aun un niño me refutara, y con que, crees, me refutas, sino por el de sostener yo que el injusto no es feliz? ¿De dónde lo sacas, bueno de Polo? Que yo no admito nada de lo que dices.

e Polo. Es porque no quieres, pues te parece bien lo que digo.

SÓCRATES. Polo feliz, intentas refutarme retóricamente,
cual lo hacen quienes creen refutar algo en los juzgados, por-
que en ellos los unos creen que refutan a los otros aportando,
en favor de las razones que dan, testigos muchos y reputados;
mientras que el contradictor no trae sino alguno o nadie. Tal
refutación en nada contribuye a la verdad, porque a veces
472a testificarían falsamente contra uno la mayoría, y aun algunos
de los reputados por ser algo. Y ahora, respecto de lo que
dices, poco falta para que todos, atenienses y extranjeros, lo
confirmen, si quieres aportar contra mí testigos de que no es
verdad lo que digo. Te servirán de testigos, si lo quieres,
Nicias, hijo de Nicératos, con sus hermanos cuyos trípodes
forman juntos fila en el Dionisio; Aristócrates, hijo de Es-
b celias, de quien hay en Pythio aquel tan bello exvoto, —pero,
si lo prefieres, la casa entera de Pericles, y cualquiera otra fa-
milia de los aquí presentes que quieras elegir. Pero yo, aun
siendo uno solo, no lo admito, porque no me convencerás;
sino que, aportando, contra mí, muchos falsos testigos, inten-
tarás expulsarme de la realidad y de la verdad. Mas yo no te
traeré a ti como único testigo que confirme lo que digo, pues
me parece que nada definitivo y digno de mención he conse-
guido con nuestro razonamiento. Creo que tampoco tú; a no
c ser que únicamente yo te sirva de testigo, y envíes a paseo a
todos los demás. Ciertamente que ese es un tipo de refutación
cual tú y otros muchos lo concebís; pero hay otro, cual el que
concibo yo; comparándolos, pues, consideremos en qué se di-
ferencian, porque, respecto de lo que discutimos, no es pequeña
la diferencia: que consiste casi casi en que hay precisamente
cosas saber las cuales es bellísimo; e ignorarlas, vergonzosí-
simo, siendo lo capital de ello conocer o ignorar quién es
feliz y quien no. Por lo pronto lo primero de que estamos
d tratando: ¿crees tú que puede ser feliz varón que obra injusta-
mente y es injusto, ya que tienes, sin duda, a Arquelao por
injusto, mas por feliz? ¿Hemos de pensar que no otra es tu
opinión?

POLO. Absolutamente.

SÓCRATES. Afirmo por el contrario que es imposible. Pongamos esto precisamente a discusión. Bien: ¿será feliz un injusto, en caso de que pague la justa pena y sea castigado?

POLO. En manera alguna, que, de ser así, sería el más desgraciado.

e SÓCRATES. Pero, en el caso de que el injusto no pague la justa pena, ¿será, según tu razonamiento, feliz?

POLO. Lo afirmo.

SÓCRATES. Pero, según mi opinión, Polo, quien obra injustamente, y el injusto, es, de todos modos, desgraciado; empero, más desgraciado aún, si no paga la justa pena ni, por su acto injusto, le cae castigo; pero, menos desgraciado, si paga lo justo y le viene el justo castigo de manos de dioses y hombres.

473a POLO. Te empeñas, Sócrates, en decir enormidades.

SÓCRATES. Trataré, aun así, compañero, de que digas tú lo mismo que yo digo, pues te tengo por amigo. Nuestra diferencia está ahora consistiendo en esto. Considéralo tú mismo. Decía hace poco que obrar injustamente es peor que padecer injustamente.

POLO. Ciertamente lo dijiste.

SÓCRATES. Mas tú, que es peor padecer injustamente.

POLO. Sí.

SÓCRATES. Además, afirmé yo que los injustos son desgraciados; mas tú me refutaste.

POLO. Sí, ¡por Júpiter!

b SÓCRATES. Así te lo crees tú, Polo.

POLO. Y creo que es verdad.

SÓCRATES. Tal vez. Pero además dijiste que los injustos son felices si no pagan la justa pena.

POLO. Pues ciertamente es así.

SÓCRATES. Mas yo afirmo que los tales son desgraciadísimos; y que lo son menos los que pagan a la justicia lo suyo. ¿Quieres también impugnar esto?

POLO. Esto es aun más dificultoso de refutar que aquello, Sócrates.

SÓCRATES. No lo es más, Polo; sino, imposible; porque no hay manera de refutar lo verdadero.

POLO. ¿En qué sentido lo dices? Si se sorprende a un
c hombre conspirando injustamente contra un tirano y, sorprendido, se lo disloca, despedaza, quémansele los ojos, atorméntaselo y ve atormentar a sus hijos y mujer con muchos, grandes y variados tormentos, al final se le crucifica, embrea y quema, ¿será más feliz que, si evitando todo eso, llega a ser tirano y pasa su vida mandando en la Ciudad, haciendo lo que le plazca, envidiado y felicitadísimo por los ciudadanos y, ade-
d más, por los extranjeros? ¿Esto, dices, es imposible de refutar?

SÓCRATES. Me espantas ahora cual a crío con el coco, Polo castizo; antes lo hiciste con lo de testigos; mas no me refutas. Pero, aparte, recuérdame una minucia: ¿dijiste "si conspira injustamente contra una tiranía"?

POLO. Lo dije.

SÓCRATES. Por cierto que ninguno de los dos será nunca más feliz que el otro: ni quien se apoderó injustamente del poder tiránico ni quien pague la justa pena, porque entre dos "desgraciados" no cabría eso de "más feliz". Pero ciertamente es más desgraciado quien se escapó y llegó a tirano. ¿Que es
e eso, Polo?, ¿te ríes? ¿Que es otra manera de refutación, dejar que alguien hable, reírse, mas no argüir?

POLO. ¿No te crees, Sócrates, más que refutado por decir lo que no afirmara hombre alguno? Pregúntalo, si no, a cualquiera de éstos.

SÓCRATES. Polo, no soy uno de los políticos. Cuando el
474a año pasado me tocó ser consejero —mi tribu presidía y yo tenía que poner algo a votación— di que reír por no saber hacerlo. No me exijas, pues, que ponga a votar a los presentes. Si no tienes una refutación mejor que ésas, pásame el turno y, como ahora mismo decía, intenta refutarme del modo que creo debe hacerse, pues de lo que digo solamente sé traer un testigo: aquel a quien va el razonamiento; a todos los demás los paso por alto; y sólo sé poner a votar a uno; con los demás, ni hablo. Ve, pues, si quieres, a tu vez, prestarte a que se te refute respondiendo a lo preguntado, porque creo que, para
b mí seguramente, para ti y para los demás hombres, el obrar injustamente, y que no dar lo suyo a la justicia, es peor que darlo.

ΣΩ. Λέγε δή μοι, ἵν' εἰδῇς, ὥσπερ ἂν εἰ ἐξ ἀρχῆς σε ἠρώτων· πότερον δοκεῖ σοι, ὦ Πῶλε, κάκιον εἶναι τὸ ἀδικεῖν ἢ τὸ ἀδικεῖσθαι ;

ΠΩΛ. Τὸ ἀδικεῖσθαι ἔμοιγε.

ΣΩ. Τί δὲ δὴ αἴσχιον ; Πότερον τὸ ἀδικεῖν ἢ τὸ ἀδικεῖσθαι ; Ἀποκρίνου.

ΠΩΛ. Τὸ ἀδικεῖν.

ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ κάκιον, εἴπερ αἴσχιον ;

ΠΩΛ. Ἥκιστά γε.

ΣΩ. Μανθάνω· οὐ ταὐτὸν ἡγεῖ σύ, ὡς ἔοικας, καλόν τε καὶ ἀγαθὸν καὶ κακὸν καὶ αἰσχρόν. d

ΠΩΛ. Οὐ δῆτα.

ΣΩ. Τί δὲ τόδε ; Τὰ καλὰ πάντα, οἷον καὶ σώματα καὶ χρώματα καὶ σχήματα καὶ φωνὰς καὶ ἐπιτηδεύματα, εἰς οὐδὲν ἀποβλέπων καλεῖς ἑκάστοτε καλά ; Οἷον πρῶτον τὰ σώματα τὰ καλὰ οὐχὶ ἤτοι κατὰ τὴν χρείαν λέγεις καλὰ εἶναι, πρὸς ὃ ἂν ἕκαστον χρήσιμον ᾖ, πρὸς τοῦτο, ἢ κατὰ ἡδονήν τινα, ἐὰν ἐν τῷ θεωρεῖσθαι χαίρειν ποιῇ τοὺς θεωροῦντας ; Ἔχεις τι ἐκτὸς τούτων λέγειν περὶ σώματος κάλλους ; e

ΠΩΛ. Οὐκ ἔχω.

ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ τἆλλα πάντα οὕτω καὶ σχήματα καὶ χρώματα ἢ διὰ ἡδονήν τινα ἢ διὰ ὠφελίαν ἢ δι' ἀμφότερα καλὰ προσαγορεύεις ;

ΠΩΛ. Ἔγωγε.

ΣΩ. Οὐ καὶ τὰς φωνὰς καὶ τὰ κατὰ τὴν μουσικὴν πάντα ὡσαύτως ;

ΠΩΛ. Ναί.

ΣΩ. Καὶ μὴν τά γε κατὰ τοὺς νόμους καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα οὐ δήπου ἐκτὸς τούτων ἐστίν, τὰ καλά, ἢ ὠφέλιμα εἶναι ἢ ἡδέα ἢ ἀμφότερα.

ΠΩΛ. Οὐκ ἔμοιγε δοκεῖ.

e 11 τὰ καλά om. Y ‖ ἢ ὠφέλιμα BY : τοῦ ἢ ὠφ. WF τοῦ ὠφ. T.

POLO. Pero yo no creo que sea lo peor ni para mí ni para hombre alguno; ¿aun tú aceptarías padecer injustamente más bien que obrar injustamente?

SÓCRATES. Aun tú también y todos los demás.

POLO. ¡Bien lejos de eso!; pero ni yo ni tú ni otro alguno.

c SÓCRATES. ¿Responderás, pues?

POLO. Pues, absolutamente, porque anhelo saber lo que dirás.

SÓCRATES. Para que lo sepa, dime, cual si comenzara a preguntarte: ¿qué te parece, Polo, ser peor: obrar injustamente o padecer injustamente? Responde.

POLO. A mí, por cierto, padecer injustamente.

SÓCRATES. ¿Y qué en cuanto a esto?: ¿qué es más feo: obrar injustamente o padecer injustamente? Responde.

POLO. Obrar injustamente.

SÓCRATES. Así que es peor, ya que es más feo.

POLO. De ningún modo.

SÓCRATES. Comprendo; para ti, al parecer, no es lo mismo bello y bueno, malo y feo.

d POLO. No por cierto.

SÓCRATES. ¿Y qué en cuanto a esotro?: a todas las cosas bellas —cual cuerpos, colores, figuras, sonidos y ocupaciones— las llamas, caso por caso, bellas ¿mirando a nada? Caso primero: el de los cuerpos bellos: ¿dices que son bellos, o por el uso peculiar de cada uno, precisamente por esto, o por algún placer, cual si su contemplación resulta deliciosa a los contem-
e pladores? Fuera de estos casos, ¿puedes mencionar algo referente a la belleza del cuerpo?

POLO. No tengo.

SÓCRATES. ¿Así que, también y parecidamente, a todo lo demás: figuras, colores, los llamas "bellos" o por algún placer o por alguna utilidad, o por ambas cosas?

POLO. Yo, sí.

SÓCRATES. Y voces y todo lo musical, ¿no lo son parecidamente?

POLO. Sí.

SÓCRATES. Además: lo referente a las leyes y ocupaciones: ¿no entra en lo bello sino por ser útil o deleitable o ambas cosas?

POLO. No, sino por eso, me parece.

475a SÓCRATES. ¿Y según esto, también y parecidamente, la belleza de los conocimientos?

POLO. Enteramente; y ahora, Sócrates, estás definiendo bien lo bello al definirlo por placer y por bien.

SÓCRATES. Así que lo contrario: lo feo, ¿por pena y mal?

POLO. Necesariamente.

SÓCRATES. Cuando, pues, de dos cosas bellas la una sea más bella que la otra, es más bella la que supere a la otra o en placer o en utilidad o en ambas.

POLO. Enteramente así.

SÓCRATES. Y cuando de dos cosas feas una sea más fea
b que la otra, la más fea superará a la otra o en pena o en mal. ¿No es necesario?

POLO. Sí.

SÓCRATES. Bien pues: ¿qué se estaba diciendo acerca de obrar injustamente y padecer injustamente? ¿No dijiste que padecer injustamente es peor; mas obrar injustamente es más feo?

POLO. Lo dije.

SÓCRATES. Luego si obrar injustamente es más feo que padecer injustamente, ¿es más feo o porque es más penoso y lo supera en pena, o lo sería por malo o por ambas cosas? ¿No es necesario también esto?

POLO. Pues, ¿cómo no?

c SÓCRATES. Comencemos, pues, por considerar si obrar injustamente supera en pena a sufrir injustamente. ●, ¿los que obran injustamente padecen más que los que sufren injustamente?

POLO. Esto, de ninguna manera, Sócrates.

SÓCRATES. Así que no lo supera en pena.

POLO. No por cierto.

SÓCRATES. Si, pues, no en pena, no lo superaría en ambas cosas.

POLO. Parece que no.

SÓCRATES. No resta, sino que en la otra.

POLO. Sí.

SÓCRATES. En el mal.

POLO. Parece.

SÓCRATES. Luego, por superar en el mal, el obrar injustamente sería mayor mal que el sufrir injustamente.

d POLO. Es evidente que sí.

SÓCRATES. ¿Qué otra cosa, pues, admiten todos los hombres —y tú con nosotros, anteriormente— sino que obrar injustamente es más feo que sufrir injustamente?

POLO. Sí.

SÓCRATES. Mas ahora quedó en claro que es mayor mal.

POLO. Parece.

SÓCRATES. ¿Aceptarías, pues, lo que es mayor mal y más feo en lugar de lo que lo es menor? No rehúses responder, Polo, que en nada te perjudicará. Responde entregándote
e gallardamente al razonamiento cual si fuera a médico; y di sí o no a lo que pregunto.

POLO. No lo aceptaría, Sócrates.

SÓCRATES. ¿Pero sí, algún otro hombre?

POLO. Según este razonamiento, me parece que no.

SÓCRATES. Dije, pues, verdad en eso de que ni yo ni tú ni hombre alguno aceptaría obrar injustamente más bien que sufrir injustamente, porque resulta ser mayor mal.

POLO. Parece.

SÓCRATES. Ves, pues, Polo, que en nada se parecen, parangonadas una refutación a la otra; no obstante todos, menos yo, convienen contigo; mas a mí me basta con tu sola
476a aprobación y testimonio; yo, a ti solo doy voto; a los demás los envío a paseo. Entre nosotros, quede esto así. Pero a continuación consideremos lo segundo puesto a discusión: que quien obra injustamente dé a la justicia lo suyo es el máximo de los males, como tú crees, o mayor que no darlo, como yo pienso. Considerémoslo así: pagar la justa pena y ser castigado según justicia quien obre injustamente, ¿dices ser lo mismo?

POLO. Yo, sí.

b SÓCRATES. ¿Mantienes, pues, esa afirmación de que no todo lo justo es bello, en cuanto justo? En considerándolo, habla.

POLO. Pues me lo parece, Sócrates.

SÓCRATES. Considera aun estotro: si alguien hace algo, ¿es necesario que haya algo que sea paciente de tal acción?

POLO. Me lo parece.

SÓCRATES. ¿Y que haya tal paciente —el hecho por el agente— y que sea tal, cual lo hace el agente? Hablo de algo así como: si uno golpea, ¿hay necesariamente un golpeado?

POLO. Necesariamente.

SÓCRATES. ¿Y si el golpeador golpea fuerte o deprisa, que resulte parecidamente golpeado el golpeado?

c POLO. Sí.

SÓCRATES. ¿Así que lo que le pasa al golpeado es tal cual lo que el golpeador hace?

POLO. Absolutamente.

SÓCRATES. Si, pues, uno quema, ¿necesariamente algo es quemado?

POLO. ¿Cómo no?

SÓCRATES. Y si quema mucho o dolorosamente, ¿el quemado resulta quemado según como el quemante queme?

POLO. Absolutamente.

SÓCRATES. Y si alguien corta, ¿vale igual razón?, porque algo resulta cortado.

POLO. Sí.

SÓCRATES. Y si la cortadura es grande o profunda o do-
d lorosa, ¿lo cortado queda cortado según la cortadura con que el cortador corta?

POLO. Parece.

SÓCRATES. Resumidamente; ve si admites lo que acabo de decir: "respecto de todos los casos, lo que haga el agente lo padece tal cual el paciente".

POLO. Lo admito.

SÓCRATES. Admitido esto; pagar la pena justa, ¿es padecer algo o hacer algo?

POLO. Necesariamente, Sócrates, es padecer.

SÓCRATES. ¿Así, pues, por obra de algún agente?

POLO. ¿Cómo no?, precisamente por la del castigador.

e SÓCRATES. ¿Mas quien correctamente castiga, castiga justamente?

POLO. Sí.

SÓCRATES. ¿Haciendo lo que es justo, o no?

POLO. Lo justo.

SÓCRATES. Así que el castigado, al pagar la justa pena, ¿padece lo que es justo?

POLO. Parece.

SÓCRATES. ¿Mas no se convino en que lo justo es bello?

POLO. Ciertamente.

SÓCRATES. Así que de los dos, el uno hace algo bello; y el otro, el castigado, padece algo bello.

POLO. Sí.

477a SÓCRATES. Y si algo es bello, ¿es bueno?: ¿porque es agradable o provechoso?

POLO. Necesariamente.

SÓCRATES. Luego quien paga la justa pena padece algo bueno.

POLO. Parece.

SÓCRATES. ¿Así que saca provecho?

POLO. Sí.

SÓCRATES. ¿Y es el provecho que yo supongo: mejorar el alma, si es castigado justicieramente?

POLO. Verosímilmente.

SÓCRATES. ¿Quien paga la justa pena libra al alma de la maldad?

POLO. Sí.

SÓCRATES. ¿Así que la libra del máximo mal? Considéralo del siguiente modo: en eso de recursos monetarios para
b un hombre, ¿qué otro mal ves fuera de la pobreza?

POLO. No otro, sino la pobreza.

SÓCRATES. ¿Y qué respecto de recursos para el cuerpo? ¿Dirías que el mal consiste en debilidad, enfermedad, fealdad y parecidas cosas?

POLO. Yo lo diría.

SÓCRATES. ¿Crees que hay además un cierto mal en el alma?

POLO. ¿Pues, cómo no?

SÓCRATES. ¿No lo llamas injusticia, ignorancia, cobardía y cosas tales?

POLO. Absolutamente.

SÓCRATES. ¿Así que respecto de esas tres cosas: dineros,
c cuerpo y alma mencionaste tres males: pobreza, enfermedad, injusticia?

POLO. Sí.

SÓCRATES. ¿Cuál de los tres es el más feo? ¿No lo es la injusticia y, en compendio, la maldad de alma?

POLO. Y con mucho.

SÓCRATES. Y si es el más feo, ¿no es el peor?

POLO. ¿En qué sentido lo dices, Sócrates.

SÓCRATES. En éste: lo más feo es en cada caso feo o porque aporta máxima pena o daño o ambos, según lo anteriormente admitido.

POLO. Enteramente.

SÓCRATES. ¿Mas ahora admitimos que lo más feo es la injusticia y, en total, la maldad de alma?

d POLO. Se lo admitió.

SÓCRATES. Según esto, si es lo más feo, ¿lo es o por ser más penoso que ellos —y superarlos en apenar— o por dañino o por ambos?

POLO. Necesariamente.

SÓCRATES. ¿Así que ser injusto, disoluto, cobarde e ignorante es más doloroso que ser pobre y enfermo?

POLO. No me lo parece, Sócrates, a tenor de lo dicho.

SÓCRATES. Luego la maldad de alma es lo más feo de
e todo a causa de un grande y sobrenatural daño, y supera a los demás en un mal sorprendente, ya que no en dolor, como es tu sentencia.

POLO. Tal parece.

SÓCRATES. Mas, por cierto, lo que supera a algo en ser máximo daño, ¿no sería el mal, realmente, máximo?

POLO. Sí.

SÓCRATES. ¿Luego la injusticia, la disolución y demás maldad de alma son, realmente, el máximo mal?

POLO. Parece.

SÓCRATES. ¿Cuál es la arte que nos libra de pobreza? ¿No es la crematística?

POLO. Sí.

SÓCRATES. ¿Cuál, de enfermedad? ¿No es la médica?

POLO. Necesariamente.

478a SÓCRATES. ¿Cuál, la de maldad e injusticia? Si de esta manera no hallas salida, míralo así: ¿a dónde y a quiénes llevamos los enfermos de cuerpo?

POLO. A los médicos, Sócrates.

SÓCRATES. Pero, ¿a dónde, a los malhechores y disolutos?

POLO. ¿Te refieres a los jueces?

SÓCRATES. ¿Para que paguen, pues, la justa pena?

POLO. Lo afirmo.

SÓCRATES. Mas los que rectamente castigan, ¿castigan sirviéndose de una cierta justicia?

POLO. Evidentemente.

SÓCRATES. Así que la crematística libra de pobreza; la
b medicina, de enfermedad; la justicia, de disolución e injusticia.

POLO. Tal parece.

SÓCRATES. De éstas, pues, ¿cuál es la más bella?

POLO. ¿De cuáles hablas?

SÓCRATES. De crematística, medicina, justicia.

POLO. Con gran diferencia, Sócrates, la justicia.

SÓCRATES. Si, pues, es la más bella, ¿lo es o por producir máximo placer o provecho, o ambas cosas?

POLO. Sí.

SÓCRATES. Ahora bien: ¿es agradable estar de tratamiento médico, y los así tratados se gozan en ello?

POLO. No me lo parece.

c SÓCRATES. ¿Pero es provechoso? ¿Lo es?

POLO. Sí.

SÓCRATES. Porque libra de un gran mal, de modo que vale la pena aguantar el dolor y llegar a estar sano.

POLO. ¿Pues, cómo no?

SÓCRATES. Parecidamente, pues, respecto del cuerpo: ¿quién sería más feliz: el tratado medicalmente o el que ni siquiera comenzó por estar enfermo?

POLO. Es claro que ni el en modo alguno enfermo.

SÓCRATES. Así que, al parecer, no consistiría la felicidad en liberación de mal, sino en ni siquiera comenzar por tenerlo.

POLO. Así es.

d SÓCRATES. Pues bien: de dos que tengan algo malo o en el cuerpo o en el alma, ¿cuál es el más desdichado: el curado por los médicos y así librado del mal, o el no curado por ellos, mas teniéndolo?

POLO. Me parece que el no curado por médicos.

SÓCRATES. Pagar la justa pena, ¿no era librarse de máximo mal: de la maldad?

POLO. Pues lo era.

SÓCRATES. Porque pagar tal pena nos hace cuerdos y más justos, y resulta medicina de la maldad.

POLO. Sí.

e SÓCRATES. Es, pues, sin duda, felicísimo quien no tenga maldad en el alma, ya que ella resultó, evidentemente, ser el máximo de los males.

POLO. Está claro.

SÓCRATES. Pero en segundo lugar está el librado del mal.

POLO. Parece.

SÓCRATES. Tal fue el amonestado, reprendido, y pagador de la justa pena.

POLO. Sí.

SÓCRATES. Vive, pues, pésimamente quien tiene la maldad y no es librado de ella.

POLO. Parece.

SÓCRATES. Así, pues, ¿será éste el caso de quien habien-
do cometido máximas injusticias, y, aprovechándose máxima-
479a mente de la injusticia, consigue no ser ni reprendido ni casti-
gado ni pagar la justa pena, cual dices tú se las arregló Ar-
quelao, y los demás tiranos, oradores y potentados?

POLO. Parece.

SÓCRATES. Pues éstos, óptimo Polo, casi casi han conseguido lo mismo que quien, poseído de máximas enfermedades, se las arregla de modo que no pagara a los médicos las penas debidas a sus excesos corporales ni se sometiera al tratamiento, temiendo, cual si fuera un niño, cauterios y sajaduras por dolorosos. ¿No te parece, aun a ti, que es así?

b POLO. Me lo parece.

SÓCRATES. Por ignorar aquél, parece, en qué consiste la
salud y la robustez del cuerpo. Porque, según lo por nosotros
admitido, parecen, Polo, hacer algo así también quienes huyen
de pagar la justa pena; perciben lo doloroso de ella, mas se
han cual ciegos respecto de sus beneficios, y desconocen que
convivir con alma no sana, sino corrompida, injusta e impía
es desgracia mayor que convivir con cuerpo no sano. Por lo
cual hacen todo para no pagar la justa pena ni librarse del
c máximo mal, procurándose dineros y amigos y la manera más
persuasiva de hablar. Pero si hemos convenido, Polo, en algo
verdadero, ¿no notas lo que resulta del razonamiento? ¿O
quieres que lo resumamos?

POLO. Sí, a no ser que te parezca otra cosa.

SÓCRATES. ¿No resulta, pues, que el máximo mal es la maldad y el obrar injustamente?

POLO. Tal parece.

d SÓCRATES. ¿Y quedó en claro que pagar la justa pena
es librarse de tal mal?

POLO. Está a punto de ser así.

SÓCRATES. ¿Pero que no pagarla es asentamiento del mal?

POLO. Sí.

SÓCRATES. Luego obrar injustamente es en magnitud el segundo de los males. Empero, que el malhechor no pague la justa pena resulta ser el mayor y el primero de todos los males.

POLO. Parece.

SÓCRATES. ¿Pues no es, querido Polo, esto lo que discutíamos?: ¿tú, declarando feliz a Arquelao quien por gran-
e dísimas injusticias no pagó pena alguna de las debidas; yo, convencido de lo contrario: de que si Arquelao u otro hombre cualquiera no paga la justa pena por sus crímenes merece ser el más desgraciado de los hombres; y de que quien obra mal es siempre más desgraciado que quien lo padece; y de que quien no paga la justa pena, lo es más que quien la paga? ¿No es esto lo que dije?

POLO. Sí.

SÓCRATES. ¿No quedó así demostrado ser verdad lo que se dijo?

POLO. Aparentemente.

480a SÓCRATES. Bien: si esto es verdad, Polo, ¿en qué consiste el gran servicio de la retórica? Porque, según lo que acabamos de admitir, cada uno ha de guardarse grandísimamente de no obrar injustamente, lo que es ya suficiente mal. ¿No es así?

POLO. Ciertamente.

SÓCRATES. Mas si obrare mal o él o uno cualquiera de los a él encomendados, ha de ir de grado a donde pague lo antes posible la justa pena: al juez, cual a médico, apresurándose a fin de que, no volviéndose crónica esa enfermedad de
b la injusticia, no haga al alma ulcerosa e incurable. ¿O cómo diremos, Polo, para estar a lo admitido?

POLO. ¿Qué es, pues, Sócrates, lo que diremos?

SÓCRATES. Para defendernos de una injusticia, sea que la haya hecho uno mismo o los padres o los hijos o la patria, ciertamente Polo, no nos hace falta alguna la retórica, a no
c ser que se suponga, por el contrario, que se ha de acusar sobre todo a sí mismo, después a los familiares y a cualquier otro de los amigos que, acaso, haya cometido injusticia, y no ocultar, sino sacar a luz la iniquidad para que pague la justa pena, y sane; hay que forzarse a sí mismo y a los otros a no atemorizarse, sino ofrecerse, ojos cerrados y valientemente —cual a médico que saje y queme, a perseguir lo bueno-y-bello, sin tomar en cuenta lo doloroso; si por la injusticia cometida merece azotes, ofrecerse a que se le peguen; si grillos, a que se le
d pongan; si multas, a pagarlas; si destierro, a desterrarse; si muerte, a morir, haciendo él, el primero, de acusador de sí mismo y de los otros familiares, y emplear, para esto, la retórica de manera que, sacadas a luz las iniquidades, se los libre de ese máximo mal: de la injusticia. ¿Lo afirmaremos así, Polo, o no lo afirmaremos?

POLO. Me parecen, por cierto, Sócrates, enormidades;
e pero, tal vez, consuenen con lo que anteriormente dijiste.

SÓCRATES. ¿Así que o deshacemos aquello, o esto se sigue necesariamente?

POLO. Sí, así es.

SÓCRATES. Ahora tómese la inversa: que se deba hacer un mal a alguien, sea enemigo u otro cualquiera, —con tal de que uno no resulte perjudicado por el enemigo; que en esto hay que poner buen cuidado. Que si el enemigo hace injusticia a otro, hay que procurar, de toda manera, de palabra y obra,
481a que no pague la justa pena ni acuda al juez; pero si acude, hay que ingeniarse para que se escape y no pague el enemigo la justa pena; si ha robado oro en gran cantidad, que no lo restituya, sino que tenido, lo gaste, injusta y ateamente, en su favor y de los suyos; y si cometió injusticia, digna de muerte,
b ingeniarse para que no se lo mate, ante todo, de ninguna manera; que sea, pues, inmortalmente perverso; pero si no, que viva lo más posible en tal estado. Para esto precisamente, Polo, me parece ser útil la retórica; que, para quien no intente obrar mal, no me parece ser grande su utilidad, si es que lo es de alguna, que, según lo anterior, no pareció haber alguna.

CALICLES. Dime, Querefonte, ¿va en serio o bromea Sócrates?

QUEREFONTE. Me parece, Calicles, que va muy mucho en serio. Pero no hay nada mejor que preguntárselo.

c CALICLES. ¡Por los dioses!, que lo deseo. Dime, Sócrates, ¿te tomamos ahora en serio o en broma?, porque si va en serio, y, si por caso, es verdad lo que dices, ¿no se trastornaría la vida: la nuestra, la de los hombres, y no estaríamos, al parecer, haciendo todo lo contrario de lo debido?

SÓCRATES. Calicles, si pasara a los hombres, a unos una cosa, a otros otra —no la misma, sino a cada uno de nosotros
d algo propio que no pasa a los otros— no resultaría fácil manifestar a otro lo que a uno mismo le pasa. Lo digo pensando en que a mí y a ti nos está ahora pasando lo mismo: somos dos amantes, cada uno de dos cosas: yo, de Alcibíades, hijo de Clinias y de la filosofía; tú, de dos: del pueblo ateniense y del hijo de Pirilampo. Noto constantemente que, a pesar de tu firmeza, no puedes contradecir a cuanto tu doncel diga y
e a la manera como diga él que son las cosas, sino que te trae de cabeza. Y en la asamblea, si el pueblo ateniense afirma que las cosas no son como las estás diciendo, cambias y dices lo que el pueblo quiere. Y respecto de ese adolescente y bello hijo de Pirilampo, te pasa otro caso de lo mismo: no eres capaz de oponerte a los consejos y razonamientos del doncel, de manera que, si alguien se admirara, por las cosas extrañas que te
482a oye decir bajo su dictado, le responderías, en caso de querer decir la verdad, que, si el doncel no cesa de decirlas, no cesarás tú jamás de decirlas.

Convéncete, pues, de que has de oír de mí otras parecidas, y no te sorprendas de que las diga; mas haz que la filosofía —mi doncel— cese de decirlas.

Porque, compañero querido, dice ella lo que me estás escuchando decir yo; y me resulta mucho menos veleidosa que los demás donceles, pues este hijo de Clinias dice unas veces una cosa, otras otra; mas la filosofía, siempre las mismas; dice
b lo que te acaba de sorprender; y lo dijo en tu presencia. Pues, o la refutas en eso que hace un momento decía: que obrar mal y no pagar el malhechor la justa pena es el peor de todos los males; o si lo dejas sin refutar, ¡por el Perro!, el dios de

αἴσχιον λέγοντος, σὺ τὸν νόμον ἐδιώκαθες κατὰ φύσιν. Φύσει μὲν γὰρ πᾶν αἴσχιόν ἐστιν ὅπερ καὶ κάκιον, τὸ ἀδικεῖσθαι, νόμῳ δὲ τὸ ἀδικεῖν. Οὐδὲ γὰρ ἀνδρὸς τοῦτό γ' ἐστὶν b
τὸ πάθημα, τὸ ἀδικεῖσθαι, ἀλλ' ἀνδραπόδου τινός, ᾧ κρεῖττόν ἐστιν τεθνάναι ἢ ζῆν, ὅστις ἀδικούμενος καὶ προπηλακιζόμενος μὴ οἷός τέ ἐστιν αὐτὸς αὑτῷ βοηθεῖν μηδὲ ἄλλῳ οὗ ἂν κήδηται. Ἀλλ', οἶμαι, οἱ τιθέμενοι τοὺς νόμους οἱ ἀσθενεῖς ἄνθρωποί εἰσιν καὶ οἱ πολλοί. Πρὸς αὑτοὺς οὖν καὶ τὸ αὑτοῖς συμφέρον τούς τε νόμους τίθενται καὶ τοὺς ἐπαίνους ἐπαινοῦσιν καὶ τοὺς ψόγους ψέγουσιν· ἐκφοβοῦν- c
τές τε τοὺς ἐρρωμενεστέρους τῶν ἀνθρώπων καὶ δυνατοὺς ὄντας πλέον ἔχειν, ἵνα μὴ αὐτῶν πλέον ἔχωσιν, λέγουσιν ὡς αἰσχρὸν καὶ ἄδικον τὸ πλεονεκτεῖν, καὶ τοῦτό ἐστιν τὸ ἀδικεῖν, τὸ πλέον τῶν ἄλλων ζητεῖν ἔχειν· ἀγαπῶσι γάρ, οἶμαι, αὐτοὶ ἂν τὸ ἴσον ἔχωσιν φαυλότεροι ὄντες.

Διὰ ταῦτα δὴ νόμῳ μὲν τοῦτο ἄδικον καὶ αἰσχρὸν λέγεται, τὸ πλέον ζητεῖν ἔχειν τῶν πολλῶν, καὶ ἀδικεῖν αὐτὸ καλοῦσιν· ἡ δέ γε, οἶμαι, φύσις αὐτὴ ἀποφαίνει αὖ ὅτι d
δίκαιόν ἐστιν τὸν ἀμείνω τοῦ χείρονος πλέον ἔχειν καὶ τὸν δυνατώτερον τοῦ ἀδυνατωτέρου. Δηλοῖ δὲ ταῦτα πολλαχοῦ ὅτι οὕτως ἔχει, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις καὶ τῶν ἀνθρώπων ἐν ὅλαις ταῖς πόλεσι καὶ τοῖς γένεσιν, ὅτι οὕτω τὸ δίκαιον κέκριται, τὸν κρείττω τοῦ ἥττονος ἄρχειν καὶ πλέον ἔχειν. Ἐπεὶ ποίῳ δικαίῳ χρώμενος Ξέρξης ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα e
ἐστράτευσεν ἢ ὁ πατὴρ αὐτοῦ ἐπὶ Σκύθας, ἢ ἄλλα μυρία ἄν τις ἔχοι τοιαῦτα λέγειν; Ἀλλ', οἶμαι, οὗτοι κατὰ φύσιν τὴν τοῦ δικαίου ταῦτα πράττουσιν, καὶ ναὶ μὰ Δία κατὰ νόμον γε τὸν τῆς φύσεως, οὐ μέντοι ἴσως κατὰ τοῦτον ὃν ἡμεῖς τιθέμεθα· πλάττοντες τοὺς βελτίστους καὶ ἐρρωμενεστάτους ἡμῶν αὐτῶν, ἐκ νέων λαμβάνοντες, ὥσπερ λέοντας, κατεπᾴδοντές τε καὶ γοητεύοντες καταδουλούμεθα 48[4]

483 a 6 αἴσχιον (αἰσχρὸν F)... νόμον TYF: om. BW || c 2 τε Y: omittunt cett. || d 1 αὖ *Paris.* 2110 : αὐτὸ BTF : ἂν Y || e 4 τὴν τοῦ δικαίου secl. Schleiermacher.

los egipcios, no concordarás tú, Calicles, con Calicles, sino disonarás durante toda la vida. Aunque, óptimo, yo preferiría, creo, lira desentonada y discordante —o lo mismo respecto de coro que yo dirigiera, y que la mayoría no concordara conmigo, sino me contradijera— más bien que, siendo como soy
c uno, desafinar conmigo mismo y contradecirme.

CALICLES. Sócrates, das la apariencia de fanfarronear, hablando cual el demagogo que verdaderamente eres. Y ahora hablas a lo demagogo por estarle pasando a Polo lo mismo que él reprochaba a Gorgias pasarle respecto de ti; porque decía que Gorgias —preguntado por ti si a quien se llegara a él, sin saber qué es lo justo, mas deseoso de aprender retórica, se lo enseñaría Gorgias— se avergonzó algo, y respondió que
d se lo enseñaría acomodándose a ese hábito que tienen los hombres de llevar a mal si se les dice que no. Por tal concesión se vio forzado a contradecirse a sí mismo, —que es lo que te agrada. En tal ocasión y correctamente, a mi parecer, se burló de ti Polo.

Mas ahora, a su vez, le pasó a él lo mismo. En cuanto a mí, no admiro a Polo por esto mismo: porque te concedió el que obrar injustamente es más feo que padecer injustamente; pues por tal concesión, y enredado por ti en el razonamiento,
e se le frenó la boca, avergonzándose de decir lo que pensaba. En realidad, Sócrates, diciendo que persigues la verdad, llevas a frases burdas y populacheras cual: «hay cosas bellas, no por naturaleza, sino por ley». Que, efectivamente, en casi todos los casos son contrarias naturaleza y ley.

Si, pues, uno tiene reparo y no se atreve a decir lo que piensa, necesariamente se contradirá. Y por cierto que, ha-
483a biéndote apropiado de tan sabia frase, maleas los razonamientos; si uno habla "según ley", le estabas preguntando "según naturaleza": si, "según naturaleza"; tú, "según ley". Así en el caso presente sobre obrar injustamente y padecer injustamente, Polo habla de lo que es feo "según ley"; mas tú perseguías a la ley "según naturaleza"; porque, según naturaleza, todo lo que es más feo es mayor mal, así el padecer injustamente; mas, según ley, lo es el obrar injustamente. Porque no es, en modo
b alguno, propio de varón el padecer injustamente; lo es de un esclavo, a quien le es mejor morir que vivir; como lo es de cualquiera, que, contra injusticia y malos tratamientos, no es capaz de protegerse a sí mismo ni a los a su cuidado. Creo,

más bien, que son los débiles y la mayoría los que imponen
las leyes; así que en favor propio y para sus conveniencias es-
tablecen las leyes, los elogios con que se elogia y las repren-
c siones con que se reprende, atemorizando a los más fuertes y
capaces de llevarse la mejor parte; para que, pues, no se lleven
la de ellos dicen que es feo e injusto el llevarse la mayor; y
que en esto consiste el obrar injustamente: en buscar cómo
tener más que los otros. Por ser inferiores, creo que prefieren
ellos para sí mismos la igualdad. Por lo cual se llama, según
ley, "injusto y feo" al procurar tener más que los otros; y a
d esto llaman "obrar injustamente". Mas, creo, que la naturaleza
misma manifiesta ser justo el que el mejor tenga más que el
peor; y el más potente, que el impotente. Y que esto sea así,
está patente de muchas maneras, tanto en los otros animales
como, en total, en las Ciudades y razas de hombres: que así
se determina "lo justo": que el más fuerte mande y tenga más
que el débil. Porque, ¿de qué clase de justicia se sirvió Jerjes
e para acometer a Grecia; y su padre, a los escitas? ● miles de
miles de casos tales a mencionar. Los tales, creo, hacen eso
"según la naturaleza": la de lo justo; y, ¡por Júpiter!, tam-
bién "según ley": la de la naturaleza; aunque no, tal vez,
según lo que nosotros imponemos cual ley. Que tomando, cual
484a leones, desde jóvenes a los mejores y más fuertes, los amol-
damos con muelles encantamientos y embrujándolos los escla-
vizamos, diciéndoles que se ha de mantener la igualdad, y
que en ella consiste lo bello y lo justo. Mas si nace un varón
de gran natural, creo que, sacudiéndose todo eso, rompiéndolo
y evadiéndose de ello, pisoteando nuestras letradurías, magica-
das, ensalmos y todas las antinaturales leyes, el siervo se ma-
nifestará cual nuestro señor; ahí surgió cual relámpago la jus-
b ticia natural. Mas paréceme que Píndaro mismo declaró lo
que yo digo en aquella oda en que dice que

Ley es Rey de todos:
mortales y aun inmortales;

la ley, afirma,

procede justificando con prepotente mano
lo más violento. Lo pruebo con
las hazañas de Hércules, porque sin pagar...;

así, más o menos dice la oda, pues no la sé bien. Pero dice que
arreó con las vacas de Gerión sin pagarlas y sin que él se las

c diera, —cual si fuera cosa de justicia natural el que vacas y demás pertenencias de los inferiores y más débiles fueran de los superiores y más fuertes. Que esto sea, en verdad, así, lo conocerás si pasas a cosas mayores, despidiendo ya a la filosofía. Que, por cierto, la filosofía es, Sócrates, un encanto, si en la debida edad y con moderación se la trata. Empero, si se la frecuenta más allá de lo debido, es ruina para el hombre. Porque, aunque sea de muy buen natural, si filosofa hasta edad avanzada, resultará necesariamente inexperto en
d todas aquellas cosas en que ha de ser experto un varón, puesto a hacerse bello, bueno y apreciado; además de resultar inexperto en las leyes de su Ciudad y de los razonamientos de que ha de servirse al tratar con los hombres de los negocios privados y públicos, e inexperimentado en punto a placeres y deseos humanos; y, en resumen, del todo en todo inexperimentado en cuanto a sus caracteres. Así, pues, al ir a tratar un negocio privado o político, hacen el ridículo, cual, creo, hacen el ridículo los políticos al meterse en nuestras conversaciones y
e razonamientos, sucediendo lo de Eurípides: que cada uno brilla y se afana,

dando la mejor y mayor parte del día
a aquello en que uno a sí mismo se supera
aun en lo que tiene de mejor

485a Mas de aquello en que sea flojo, huye y lo menosprecia; alaba, empero, lo otro, creyendo, por benevolencia hacia sí mismo, alabarse a sí mismo. Pienso, no obstante, que lo más correcto es compartir algo de las dos cosas: de la filosofía, tanto cuanto sea bello para la educación; y mientras se es joven, no está mal el filosofar. Mas si, yendo ya para viejo, se filosofa, hácese, Sócrates, grandemente el ridículo. Y me pasa entonces, Só-
b crates, con los filosofantes algo muy semejante a lo que con los tartamudos y tramposos. Porque cuando veo a un niño tartamudeando y trampeando, que es como se ha de tratar con él, me regocijo y paréceme eso encantador, espontáneo y apropiado a tal edad. Mas cuando oigo a un niñito hablar clara y distintamente, me parece ofensivo, me molesta las orejas y aun paréceme cosa más bien de esclavos. Empero, cuando
c oigo a un varón tartamudeando o lo veo trampeando, paréceme ridículo, nada viril, y digno de golpes. Lo mismo me pasa respecto de los filosofantes; si veo filosofar a un jovenzuelo, lo admiro, y paréceme apropiado, y téngolo por hombre libre;

mientras que el no filosofante es para mí inliberal y jamás se juzgará a sí mismo capaz de acción alguna ni bella ni noble.
d Mas cuando veo que un viejo filosofa aún, y no lo deja, me parece necesita ya de palos, Sócrates, tal varón. Porque lo que estaba diciendo, tal hombre, por bien dotado que de natural sea, harase inviril, por huir del centro de la Ciudad y de sus asambleas, en las que, dice el poeta «hácense ilustres los varones»; mientras que él, retraído, tendrá que pasar el resto de la vida cuchicheando en un rincón con tres o cuatro mo-
e zuelos, sin proferir jamás nada de grande y de novedoso.

Mas yo, Sócrates, te trato sencillamente como amigo; y está por pasarme, pues, ahora lo que al Zethos, el de Eurípides, respecto de Amfión, —de lo que acabo de recordarme. Porque me viene decirte cosas tales cual las que él a su hermano:

Te descuidas, Sócrates, de lo que habrías de cuidarte y "distorsionas la tan noble naturaleza de tu alma con disfraz de
486a jovenzuelo, y ni aportas la palabra correcta a las deliberaciones sobre justicia ni tan sólo aceptarías la verosímil y convincente ni aconsejarías, en favor de alguien, juvenil consejo". Y, con todo, querido Sócrates, —no te enfades conmigo, porque te lo diré con benevolencia: ¿no te parece vergonzoso comportarte como creo te comportas tú y los demás que llevan tanto y tan lejos la filosofía?

Porque si, en este momento, apresándote a ti, o a alguno
b de los tales, alguien te llevara a la cárcel, sé que no tendrías cómo valerte; te marearías y, boquiabierto, no tendrías qué decir; y, llevado al juzgado, aun en caso de caerte acusador flojo y perverso, morirías, si quisiera éste te condenaran a muerte. ¿Y qué gran sabiduría hay, Sócrates, en eso de que «una cierta arte, tomando a un mortal de buen natural, lo puso peor», haciéndolo incapaz de ayudarse a sí mismo, y de salvar
c de los máximos peligros a sí mismo y a otro cualquiera; al revés, capaz de ser despojado de todas sus pertenencias por los enemigos; sencillamente, vivir deshonrado en la Ciudad? Si no fuera demasiado rudo de decir, cualquiera tiene el derecho de abofetearlo impunemente.

Así que, bueno de Sócrates, «cesa de refutarme; ejercítate en acciones bellamente inspiradas», de que, ejercitadas, saques opinión de sensato; «deja a otros tales sutilezas», tanto que

d hayan de llamarse delirios como tonterías, «de que no sacarás sino hacer de casa vacía tu domicilio». Emula no a esos varones dados a refutar nimiedades, sino a los que tienen a la vez medios de vida, fama y otros muchos bienes.

SÓCRATES. Si tuviera, Calicles, la suerte de poseer alma de oro, ¿no crees que me placería encontrar alguna de esas piedras con que se pone a prueba el oro, y piedra tan buena que aplicándola al alma, me asegurara haber sido bellamente cuidada, saber bien que su estado es satisfactorio y que no me hace falta otra prueba?

e CALICLES. ¿A qué preguntas esto, Sócrates?

SÓCRATES. Te lo diré; creo que, habiendo tenido la suerte de encontrarte a ti, he tenido la suerte de encontrar tal regalo.

CALICLES. ¿Cómo así?

SÓCRATES. Sé bien que si tú admites lo que mi alma opina, tal opinión mía es ya verdad. Porque pienso que quien
487a intente poner a suficiente prueba si un alma vive correctamente o no, ha de poseer tres cosas —todas las posees tú—: ciencia, benevolencia y franqueza. Porque con muchos me he tropezado que son incapaces de ponerme a prueba, por no ser sabios, cual tú lo eres; otros, son sabios, mas no quieren decirme la verdad, por no cuidarse, como tú, de mí. Estos dos extranjeros: Gorgias y Polo son, ciertamente, sabios y amigos
b míos; pero son menos francos, y más reservados de lo debido. ¿Cómo no?, cuando su reserva ha llegado a tanto que, por reservados, se atreven a contradecirse cada uno a sí mismo en presencia de muchas personas, ¡y eso sobre los más importantes asuntos! Mas tú tienes todo lo que los otros no tienen; suficiente educación —lo afirmarían muchos atenienses— y además eres benévolo conmigo. ¿Qué me lo prueba? Te lo diré.
c Sé, Calicles, que vosotros cuatro: tú, Tisandro el de Afidna, Andrón el hijo de Androtión y Nausícades de Colargues, habéis llegado a formar una comunidad en sabiduría. En una ocasión llegué a oíros disentir juntos sobre hasta qué punto hay que ejercitarse en sabiduría; y sé que entre vosotros predominó algo así como la opinión de no empeñarse en filosofar extremando el rigor; y os exhortasteis mutuamente a tener buen cuidado de que, por haceros más sabios de lo debido, se

d os pasara desapercibida vuestra perdición. Cuando, pues, oigo que me aconsejas a mí lo mismo que a tus mejores compañeros, me es prueba suficiente de tu benevolencia para conmigo. En cuanto a que eres capaz de franquearte y no ser reservado, tal es tu afirmación, y concuerda con ella el discurso que acabas de hacer. Queda ya así claro ahora este punto: si en algo de los razonamientos concuerdas conmigo, desde ya por sufi-
e cientemente puesto a prueba tanto por mí como por ti, y que ya no necesitará de ponerla a una más, porque no lo habrás concedido ni por falta de sabiduría ni por un acceso de reserva, ni menos lo concederías para engañarme, pues eres mi amigo, y tú mismo lo afirmas. Así, pues, nuestra concordancia lo será por llegar a la verdad. Pero de todas las consideraciones, la más bella, Calicles, es aquella que me mereció tus reproches: cuál ha de ser, qué ha de emprender y hasta qué punto, un
488a varón, de viejo y de joven. Porque si algo no correcto hago con mi propia vida, sábete bien que en ello falto no voluntariamente sino por ignorancia mía. Comenzaste por hacerme entrar en razón; no lo dejes; muéstrame, más bien, de satisfactoria manera qué es lo que debo emprender, de qué modo llegaría a poserlo cual mío; y si me sorprendieses concordando ahora contigo, mas posteriormente no practicando lo acordado, tiéneme por gran zopenco, y no trates de ponerme en razón,
b que de nada soy digno. Retoma, en mi favor, la cosa desde el principio: ¿en qué sentido tú y Píndaro afirmáis consistir lo justo "según naturaleza"?: ¿en llevarse violentamente el superior lo del inferior, en mandar el mejor sobre el peor, y en que el más valioso tenga más que el mediocre? ¿Qué otra cosa dices ser lo justo? ¿Lo recuerdo bien?

CALICLES. Lo dije entonces y lo digo ahora.

SÓCRATES. Pero, ¿a la misma persona que llamas tú "me-
c jor", llamas también "superior"? Que, cuando lo dijiste, no fui capaz de entenderlo. ¿Dices que son "mejores" los "superiores", y que los más débiles han de obedecer al más poderoso, como me parece haber tú indicado entonces que según justicia natural los grandes Estados atacan a los pequeños, por ser aquéllos superiores y más poderosos, cual si lo superior, lo más poderoso y lo mejor fueran lo mismo? ¿O cabe ser mejor, mas ser inferior y más débil; ser superior, y, con todo, ser peor? ¿O es la misma la definición de mejor y de superior? Defí-

d neme claramente este punto: ¿son lo mismo o algo diverso lo superior, lo mejor y lo más potente?

CALICLES. Te digo claramente que son lo mismo.

SÓCRATES. Pues, por naturaleza, ¿los muchos no son superiores a uno? ¿No son, por cierto, ellos los que al Uno imponen las leyes, como tú mismo acabas de decir?

CALICLES. Pues, ¿cómo no?

SÓCRATES. Así que las ordenanzas de los muchos son ordenanzas de los superiores.

CALICLES. Absolutamente.

e SÓCRATES. ¿Así que lo son también de los mejores?, porque, según tus palabras, los superiores son, con mucho, los mejores.

CALICLES. Sí.

SÓCRATES. ¿Así que las ordenanzas de ellos son, por naturaleza, bellas, por ser ellos superiores?

CALICLES. Lo afirmo.

SÓCRATES. ¿No es ésta la opinión de la mayoría, cual tú acabas de decir: que "la justicia consiste en la igualdad; y que es más feo obrar injustamente que padecer injustamente"?
489a ¿Es así o no? Y para que así no se te atrape ahora por reservado: ¿piensa o no la mayoría que la justicia consiste en tener igual y no más que los otros, y que es más feo obrar injustamente que padecer injustamente? No rehúses responderme a esto, Calicles, para que, si me lo concedes, me sienta confirmado ya por ti, ya que reconozco concedérmelo varón competente.

CALICLES. La mayoría en efecto piensa así.

SÓCRATES. Así que no sólo "según ley", sino también "según naturaleza", es más feo obrar injustamente que padecer injustamente y que no es justo tener todos igual. No parece,
b pues, dijiste anteriormente verdad ni me acusaste correctamente al decir que ley y naturaleza son contrarios, conociendo yo lo cual maleo los razonamientos: si uno habla "según naturaleza", llevándolo a "según ley"; y, si "según ley", a "según naturaleza".

CALICLES. ¿No cesará este varón de decir tonterías? Dime, Sócrates, ¿no te avergüenzas, a tu edad, de ir a caza de nombres, y, si uno yerra en una palabra, lo tienes por gran regalo?
c ¿Crees, pues, que para mí ser "superior" es algo diferente de ser "mejores"? ¿No te estoy diciendo desde hace buen rato que afirmo ser lo mismo lo mejor y lo superior? ¿O piensas que digo que, si se junta una pandilla de esclavos y de toda clase de hombres sin otro valor, tal vez, que el de fuerza corporal, y que los tales afirmen algo, eso es ya legal?

SÓCRATES. Sea, sapientísimo Calicles; ¿en este sentido lo dices?

d CALICLES. Absolutamente.

SÓCRATES. Pues yo también sospechaba desde hace buen rato que por "superior" entendías algo así, y repregunto con la intención de saber claramente qué es lo que dices. Porque no vas a tener a dos por mejores que uno; ni a tus esclavos, por mejores que tú, por ser ellos más forzudos que tú. Volviendo, pues, al principio dime: ¿a qué llamas "mejor"?, puesto que no llamas así a los más forzudos. Y comienza, óptimo, por enseñármelo más amablemente, para que no me aleje de ti.

e CALICLES. Finamente te burlas, Sócrates.

SÓCRATES. No, Calicles, por Zethos, sirviéndote del cual te acabas de burlar muchas veces de mí. Pero, vamos, dime: ¿a quiénes llamas "mejores"?

CALICLES. A los "excelentes", palabra.

SÓCRATES. ¿Ves, pues, que tú mismo dices nombres, mas no declaras nada? ¿No dirás que llamas los mejores y más potentes a los más sensatos, o a algunos otros?

CALICLES. ¡Por Júpiter!, que de los excelentes hablo, sobre todo.

490a SÓCRATES. Así que, frecuentemente, según tus palabras, un sensato es superior a diez mil insensatos; y el tal ha de gobernar; los otros, ser gobernados; y ha de tener más el gobernante que los gobernados. Pues esto es lo que me parece quieres decir —y no voy a la caza de palabras— con "si uno es superior a diez mil".

CALICLES. Pues esto es lo que digo, porque creo ser naturalmente justo que el mejor y más sensato gobierne y tenga más que los mediocres.

b SÓCRATES. ¡Tente aquí! ¿Qué estás diciendo una vez más? Si, como ahora aquí, estuviéramos reunidos muchos y tuviésemos para todos en conjunto comida y bebida en abundancia, mas fuéramos de condición varia —unos más fuertes, otros más débiles—, empero, uno solo de nosotros fuese el más sensato en esa materia por ser médico, aunque verosímilmente sería más fuerte que unos, más débil que otros, ¿quién sino él por ser de nosotros el más sensato, será en esa materia el mayor y superior?

CALICLES. Enteramente.

c SÓCRATES. ¿Se habrá, pues, de llevar más de comida que nosotros, por que es mejor; o, por gobernar, habrá él de repartir todo eso; mas, en gastar y consumir de eso para su cuerpo, no ha de tener más, si no se expone a castigo; ha de llevarse más que unos, menos que otros; empero, en el caso de que fuera el más débil de todos, llevarse la parte menor que la de todos, aun siendo el mejor, Calicles? ¿No es así, buen Calicles?

CALICLES. Hablas de comida, bebida, de médicos y de
d tonterías. Pero yo no hablo de eso.

SÓCRATES. ¿No llamas, pues, mejor al más sensato? Di, sí o no.

CALICLES. Yo, sí.

SÓCRATES. Pero, ¿no ha de tener más el mejor?

CALICLES. No precisamente de comida y bebida.

SÓCRATES. Comprendo; mas tal vez, de vestidos; ¿y no habrá el mejor tejedor de tener el mayor manto y pasearse variadísima y bellísimamente vestido?

CALICLES. Dale con lo de manto.

SÓCRATES. Mas en cuanto a zapatos, es claro que el más
e entendido en eso, y el mejor, ha de tener más. Tal vez el zapatero haya de pasearse calzado de más zapatos y más grandes.

CALICLES. ¡Dale con lo de zapatos! Tonteas a más y mejor.

SÓCRATES. Pero si no hablas de esas cosas, tal vez sí de estotras: cual de labrador entendido en tierra, varón bello-y-bueno; tal vez haya de tener más de semillas y utilizar lo más posible de ellas para su propia tierra.

CALICLES. Siempre diciendo lo mismo, Sócrates.

SÓCRATES. No sólo lo mismo, Calicles, sino aun sobre los mismos asuntos.

491a CALICLES. ¡Por los dioses!; sencillamente, no cesas jamás de hablar de zapateros remendones, de bataneros, cocineros y médicos, cual si sobre ellos versaran nuestros razonamientos.

SÓCRATES. Así, pues, ¿me dirás tú en qué cosas teniendo más el superior y más sensato, tendrá, según justicia, más? ¿No sugiriéndotelo yo lo aceptarás, ni hablarás tú por tu cuenta?

CALICLES. Pero, ¡si yo mismo lo estoy diciendo hace rato! Ante todo, hablo de los entendidos en los asuntos de la Ciudad, y en esto no lo son los zapateros ni los cocineros, sino
b los entendidos en la manera de administrarla bien; y que sean no tan sólo entendidos, sino varoniles, capaces de llevar a término sus pensamientos y que no desfallezcan por flojera de alma.

SÓCRATES. ¿Ves, óptimo Calicles, que no es lo mismo lo que me achacas tú a mí, y yo a ti? Porque tú afirmas que yo digo siempre lo mismo, y me lo reprochas; mas yo afirmo de ti lo contrario; que jamás dices lo mismo sobre lo mismo, sino que, una veces, defines a los mejores y superiores por lo
c de ser más fuertes, empero otras, por ser los más entendidos; mas ahora sales con algo diverso: llamas "viriles" a los superiores y mejores. Pero, Calicles bueno, acaba por decir a quiénes llamas "mejores" y "superiores" y "en qué".

CALICLES. ¡Por mí!, he dicho que a los entendidos en los asuntos de la Ciudad, y varoniles; porque a ellos corres-
d ponde gobernar las Ciudades; y es de justicia el que los tales tengan más que los otros, —los gobernantes, que los gobernados.

SÓCRATES. ¿Cómo así?, compañero; ¿mas que ellos mismos?

CALICLES. ¿Cómo dices?

SÓCRATES. Digo que cada uno es gobernador de sí mismo; ¿que no hace falta alguna gobernarse a sí mismo; mas sí, a los otros?

CALICLES. ¿En qué sentido dices eso de gobernarse a sí mismo?

c SÓCRATES. Nada de complicado; es lo que suele decirse: ser morigerado, dominarse uno a sí mismo, gobernar placeres y apetencias propios.

CALICLES. ¡Qué delicioso eres!; estás llamando simplones a los morigerados.

SÓCRATES. ¿Cómo así?, no hay quien no vea que no digo eso.

CALICLES. Bien por cierto que lo dices, Sócrates, porque, ¿cómo un hombre sería feliz, sirviendo a otro cualquiera? Lo bello y justo, según naturaleza, consiste, al revés, en lo que estoy francamente diciéndote: quien haya de vivir correctamente ha de dejar que sus apetencias propias lleguen a máximas y nada de reprimirlas; cuando se hallen en su máximo,
492a secundarlas varonil y sagazmente y satisfacer siempre el apetito de momento. Pero esto no es posible a los más, creo; de ahí que, vergonzantemente, éstos reprendan a aquéllos, ocultando su impotencia, y afirmen ser fea la intemperancia, esclavizando así —lo dije anteriormente— a los por naturaleza mejores hombres; por incapaces de dar su colmo a los placeres,
b alaban la templanza; y alaban la justicia, por su propia falta de virilidad. Por lo cual quienes al comienzo mismo se hallaron siendo o hijos de reyes o con capacidad natural para proporcionarse principados, tiranía o dinastía, ¿qué habría en verdad, para tales hombres, de más feo y malo que moderación y justicia?; ¿que, siéndoles factible regodearse en los bienes, y no estorbándolo nada, se impusieran ellos a sí mismos de déspotas a la ley y a las habladurías y reproches de la mayoría de los hombres? ●, ¿cómo no resultarían unos desgraciados no
c pudiendo, por causa de lo bello de la justicia y templanza, dar a los amigos parte mayor que a los enemigos; y esto, mandan-

τούτοις τοῖς ἀνθρώποις· οἷς ἐξὸν ἀπολαύειν τῶν ἀγαθῶν καὶ μηδενὸς ἐμποδὼν ὄντος, αὐτοὶ ἑαυτοῖς δεσπότην ἐπαγάγοιντο τὸν τῶν πολλῶν ἀνθρώπων νόμον τε καὶ λόγον καὶ ψόγον; Ἢ πῶς οὐκ ἂν ἄθλιοι γεγονότες εἶεν ὑπὸ τοῦ καλοῦ τοῦ τῆς δικαιοσύνης καὶ τῆς σωφροσύνης, μηδὲν πλέον c
νέμοντες τοῖς φίλοις τοῖς αὑτῶν ἢ τοῖς ἐχθροῖς, καὶ ταῦτα ἄρχοντες ἐν τῇ ἑαυτῶν πόλει;

Ἀλλὰ τῇ ἀληθείᾳ, ὦ Σώκρατες, ἣν φῂς σὺ διώκειν, ὧδ᾽ ἔχει· τρυφὴ καὶ ἀκολασία καὶ ἐλευθερία, ἐὰν ἐπικουρίαν ἔχῃ, τοῦτ᾽ ἐστὶν ἀρετή τε καὶ εὐδαιμονία· τὰ δὲ ἄλλα ταῦτ᾽ ἐστὶ τὰ καλλωπίσματα, τὰ παρὰ φύσιν συνθήματα ἀνθρώπων, φλυαρία καὶ οὐδενὸς ἄξια.

ΣΩ. Οὐκ ἀγεννῶς γε, ὦ Καλλίκλεις, ἐπεξέρχει τῷ λόγῳ d
παρρησιαζόμενος· σαφῶς γὰρ σὺ νῦν λέγεις ἃ οἱ ἄλλοι διανοοῦνται μέν, λέγειν δὲ οὐκ ἐθέλουσιν. Δέομαι οὖν ἐγώ σου μηδενὶ τρόπῳ ἀνεῖναι, ἵνα τῷ ὄντι κατάδηλον γένηται πῶς βιωτέον. Καί μοι λέγε· τὰς μὲν ἐπιθυμίας φῂς οὐ κολαστέον, εἰ μέλλει τις οἷον δεῖ εἶναι, ἐῶντα δὲ αὐτὰς ὡς μεγίστας πλήρωσιν αὐταῖς ἀμόθεν γέ ποθεν ἑτοιμάζειν, καὶ τοῦτο εἶναι τὴν ἀρετήν; e

ΚΑΛ. Φημὶ ταῦτα ἐγώ.

ΣΩ. Οὐκ ἄρα ὀρθῶς λέγονται οἱ μηδενὸς δεόμενοι εὐδαίμονες εἶναι.

ΚΑΛ. Οἱ λίθοι γὰρ ἂν οὕτω γε καὶ οἱ νεκροὶ εὐδαιμονέστατοι εἶεν.

ΣΩ. Ἀλλὰ μὲν δὴ καὶ ὥς γε σὺ λέγεις δεινὸς ὁ βίος. Οὐ γάρ τοι θαυμάζοιμ᾽ ἂν εἰ Εὐριπίδης ἀληθῆ ἐν τοῖσδε λέγει, λέγων

τίς δ᾽ οἶδεν εἰ τὸ ζῆν μέν ἐστι κατθανεῖν,
τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν;

Καὶ ἡμεῖς τῷ ὄντι ἴσως τέθναμεν· ὅπερ ἤδη του ἔγωγε 493

b 7 αὐτοὶ YF: αὐτοῖς BT || d 7 ἀμόθεν F: ἄλλοθεν cett. || e 6 εἶεν YF: εἰσὶν BT || e 8 τοι F Stobaeus: τι BTY || e 10 ἐστι WY: ἐστιν B || 493 a 1 ὅπερ Y: omis. BTF (γάρ post ἤδη add. F).

do en su propia Ciudad? Pero, Sócrates —en verdad, a la que tú dices perseguir—, la cosa es así: lujo, intemperancia y libertad, bien apoyadas, son virtud y felicidad; lo demás, son acicalamientos humanos, convencionales y antinaturales, vanidad e insignificantes.

d SÓCRATES. De no ignoble manera, Calicles, y con franqueza procedes en tu razonamiento, porque dices ahora claramente lo que los más piensan, pero no quieren decir. Te pido, pues, que no retrocedas en modo alguno, para que, en realidad, quede en claro cómo se ha de vivir. Y dime: ¿afirmas que no se han de reprimir las apetencias, si uno ha de ser lo que debe; sino, dejando que se hagan lo mayores posible, pro-
e porcionarles, sea de donde fuere, satisfacción, y que en eso consiste la virtud?

CALICLES. Lo afirmo.

SÓCRATES. Así que no es correcto decir que son felices los que de nada necesitan.

CALICLES. Pues, de esta manera, serían felicísimos las piedras y los muertos.

SÓCRATES. Mas, por cierto, y tal como tú lo dices, cosa terrible es la vida; porque no me extrañaría de que Eurípides dijera verdad, al decir en estos versos

¿Quién sabe si vivir es estarse muriendo,
y estarse muriendo es vivir?

493a Y nosotros, tal vez, en realidad, estamos muertos; ya yo mismo he oído de alguno de los sabios que «estamos ahora muertos»; y que «el cuerpo es nuestro sepulcro»; mas que esa parte del alma en que precisamente están las apetencias resulta algo así como repersuadible y trastornable de arriba abajo. Y a esa parte, un sutil varón, Siciliano o Itálico tal vez, hablando en mito y aproximando los nombres de "variada" y "variablemente", a persuadible le dio el de "vasija"; y a los in-inteli-
b gentes, el de in-iniciados. En los in-iniciados, esa parte del alma en que se aposentan las apetencias —que es la licenciosa y rajada por su insaciabilidad— se asemejaría a vasija agujereada. Tal varón, Calicles, dice claramente lo contrario a ti: que en el "Hades" —refiriéndose a lo "invisible"— los in-iniciados serían los más desgraciados: acarrearían agua a una

vasija agujereada con un criba otro tal. Y llama "criba" al
c alma, así me lo dijo quien me lo contó. Pero asemejó a criba
el alma de los insensatos en lo de agujereada, ya que no puede
contener nada por descreída y olvidadiza. Esto, sencillamente
es casi casi un absurdo; mas te declararía lo que intento con
esta exposición: persuadirte, si fuera capaz, de que te con-
viertas de una vida insaciable y disoluta, y escojas la vida
ordenada, teniéndote por satisfecho y abastado con lo que se
d presentare. ¿Te convenzo algo?; ¿y cambiarás a que "los or-
denados son más felices que los disolutos"? ¿O ni aun por
muchos de tales mitos que te cuente, ni por ésas cambiarás?

Calicles. Esto que acabas de decir, Sócrates, es lo más cercano a la verdad.

Sócrates. Pues bien: sea para ti otra comparación to-
mada de la misma escuela que antes. Considera, pues, si res-
pecto de esas dos vidas: la del morigerado y la del disoluto
dices algo parecido a lo de dos varones que tuvieran muchas
vasijas; las de uno de ellos, íntegras y llenas, una de vino,
e otra de miel, otra de leche y otras muchas de otras muchas
cosas; mas que las fuentes de cada una de esas cosas fueran
escasas, difíciles y aprovechables con grandes y pesados tra-
bajos. Pues bien, uno de tales varones, en llenándolas, ni
vuelve a sacar más ni se preocupa de nada, y con esto que-
dárase tranquilo. Para el otro, como para el primero, las fuen-
tes están disponibles, mas difíciles; empero, sus vasijas están
agujereadas y sucias; así que siempre, noche y día, se vería
forzado a rellenarlas, o si no, a padecer extremas penas. Siendo
494a tales las vidas de ambos, ¿dices aún que la del disoluto es
más feliz que la del ordenado? Diciendo esto, te convenzo
algo de que admitas que la vida ordenada es mejor que la
disoluta, ¿o no te convenzo?

Calicles. No me convences, Sócrates, pues el que las
tiene llenas no saca por ello placer alguno. Más bien esto
es lo que precisamente estaba diciendo: que es vivir cual pie-
dra: haberlas llenado, y no sacar ni pena ni gloria. Al contra-
b rio, en esto consiste el vivir placenteramente: en la super-
afluencia.

Sócrates. Pero, si afluye mucho, ¿no habrá también de salir mucho, y haber grandes agujeros para el desagüe?

Calicles. Pues ciertamente.

Sócrates. Estás hablando de una vida cual la de avefría, y no de muerto ni de piedra. Ahora dime: ¿te refieres a algo así como tener hambre y comer cuando se tiene hambre?

Calicles. Justamente.

c Sócrates. ¿Y cual tener sed, y beber quien la tenga?

Calicles. Eso digo; y que quien tenga todas las demás apetencias y pueda satisfacerlas gozándose en ello vive felizmente.

Sócrates. Bien y rebién, óptimo. Termina, pues, como comenzaste, y de modo que no te entre la vergüenza; que, al parecer, yo mismo he de evitar que me entre. Ante todo dime: si picar, rascarse, darse sin límite a rascarse, pasar la vida rascándose es vivir felizmente.

d Calicles. ¡Qué extraño eres!, Sócrates; eres simplemente un demagogo.

Sócrates. Pues así es en efecto, Calicles; que a Polo y Gorgias desconcerté e hice que les entrara vergüenza; mas tú ni te desconciertas ni te entra vergüenza, pues eres viril. Pero respóndeme a eso.

Calicles. Afirmo que quien se rasca pasa placenteramente la vida.

Sócrates. Y si la pasa placenteramente, ¿también felizmente?

Calicles. Absolutamente.

e Sócrates. ¿Qué, y si se rasca solamente la cabeza? ¿O te pregunto algo más? Mira, Calicles, ¿qué contestarías si alguien te preguntara todo lo que va conexo con tales casos; y respecto de tales casos el capital —la vida de los invertidos—, ¿no es vida terrible, vergonzosa y desgraciada? ¿O te atreverás a llamarlos felices, si tienen en abundancia lo que desean?

Calicles. ¿No te da vergüenza, Sócrates, de llevar a tales cosas los razonamientos?

Sócrates. ¿Pues soy yo quien los lleva, Ilustre, o quien afirma que los que de esa manera, sea la que fuere, se gozan,
495a son felices, sin deslindar qué placeres son buenos y cuáles

malos? Una vez más, y dime ahora: ¿afirmas ser lo mismo placentero y bueno, o hay algo placentero que no es bueno?

CALICLES. Pues para que no discuerde mi razonamiento si afirmo que son diversos, afirmo que son lo mismo.

SÓCRATES. Estas corrompiendo, Calicles, tus primeros razonamientos, y ya no pondrías, conmigo, adecuadamente a prueba la realidad, si hablas contra tu propia opinión.

b CALICLES. Pues también tú lo haces, Sócrates.

SÓCRATES. Pues ni yo obro correctamente si hago eso; pero tampoco tú. Mira bien, feliz, que tal vez no es lo bueno precisamente eso de gozarlo todo totalmente, porque, aparte de las muchas y feas cosas que parecen seguirse, caso de ser así, hay muchas otras.

CALICLES. Eso te crees tú, Sócrates.

SÓCRATES. ¿Pero, en realidad, Calicles, mantienes aquello?

CALICLES. Por mi palabra, sí.

SÓCRATES. ¿Lo trataremos, pues, cual si lo tomaras en serio?

c CALICLES. Y, por cierto, muy en serio.

SÓCRATES. Pues bien, ya que así te parece, resuelve esto: ¿llamas a algo "ciencia"?

CALICLES. Sí, palabra.

SÓCRATES. ¿Y no estabas diciendo que había una cierta valentía acompañada de ciencia?

CALICLES. Pues lo dije.

SÓCRATES. ¿Y no dijiste que eran algo diverso, dos cosas, valentía y ciencia?

CALICLES. Y mucho.

SÓCRATES. ¿Y qué?, placer y ciencia, ¿son lo mismo o algo diverso?

d CALICLES. Diverso sin duda, sapientísimo de ti.

SÓCRATES. ¿Que también valentía es diversa de placer?

CALICLES. Pues, ¿cómo no?

SÓCRATES. Veamos, pues, ya cómo nos recordaremos de esto: que Calicles el Acarniano afirmó que placentero y bueno son lo mismo, mas que ciencia y valentía son diversas entre sí y respecto de lo bueno.

CALICLES. Pero Sócrates el de Alopece, ¿no nos concede eso?; ¿o lo concede?

e SÓCRATES. No lo concede; y creo que ni Calicles, cuando se mire a sí mismo. Porque dime: ¿No crees que pase algo contrario a los que están bien y a los que están mal?

CALICLES. Yo, sí.

SÓCRATES. Pues bien: si tales estados son mutuamente contrarios, ¿no se habrán respecto de ellos cual se han salud y enfermedad? Porque un hombre no se enferma y sana, por cierto, simultáneamente, ni simultáneamente se libra de salud y enfermedad.

CALICLES. ¿Cómo dices?

SÓCRATES. Así: toma una parte del cuerpo, la que quie-
496a ras, y mírala. ¿Enférmase un hombre de los ojos con eso que se llama "oftalmia"?

CALICLES. ¿Cómo no?

SÓCRATES. Mas no, por cierto, está simultáneamente sano de ojos.

CALICLES. En modo alguno.

SÓCRATES. ¿Y qué, cuando se libra de la oftalmia? ¿Se libra entonces hasta de la salud de los ojos y, al final, queda libre de ambas cosas?

CALICLES. De ninguna manera.

SÓCRATES. Pues, creo, sería eso algo sorprendente e irracional. ¿Es así?

b CALICLES. Enteramente.

SÓCRATES. ¿Y así, parecidamente, robustez y debilidad?

Calicles. Sí.

Sócrates. ¿También celeridad y lentitud?

Calicles. Ciertamente.

Sócrates. Y así también los bienes y la felicidad, y sus contrarios; los males y la desgracia, ¿los adquiere en un turno y con otro se libra de ellos?

Calicles. Enteramente así es.

c Sócrates. Si encontramos, pues, algunas cosas de las que simultáneamente el hombre se libra y simultáneamente las tiene, es claro que ésas no sería lo bueno y lo malo. ¿Admitimos esto? Piénsatelo muy bien, y responde.

Calicles. Pero, absolutamente lo admito.

Sócrates. Volvamos a lo anteriormente admitido: ¿Dijiste que tener hambre es agradable, o penoso? Me refiero a eso de "tener hambre".

Calicles. Penoso, por mi palabra; aunque, por cierto, digo que es agradable para el hambriento comer.

d Sócrates. Comprendo; así que el mismo "tener hambre" es penoso. ¿No es así?

Calicles. Lo afirmo.

Sócrates. ¿Así también, pues, el "tener sed"?

Calicles. Absolutamente.

Sócrates. ¿Te pregunto, pues, algo más?, ¿o admites que toda carencia y apetencia es algo penoso?

Calicles. Lo admito; mas no preguntes.

Sócrates. Sea así; ¿afirmas que beber el sediento es ciertamente agradable?

Calicles. Sí, seguramente.

Sócrates. ¿Así, pues, dices que quien "está sediento", sin duda "está en pena"?

e Calicles. Sí.

Sócrates. ¿Dices, pues, que en el beber hay gozar?

CALICLES. Y muchísimo.

SÓCRATES. ¿El sediento precisamente?

CALICLES. Lo afirmo.

SÓCRATES. ¿El que está en pena?

CALICLES. Sí.

SÓCRATES. ¿Adviertes el resultado? Dices que quien está en pena goza simultáneamente, cuando dices que el sediento bebe. ¿O es que esto no pasa simultáneamente en el mismo lugar y tiempo del alma o del cuerpo, como quieras? Porque, creo, no hay aquí diferencia alguna. ¿Es así o no?

CALICLES. Así es.

SÓCRATES. Pero afirmas ser imposible que quien la pase bien la pase simultáneamente mal.

CALICLES. Pues lo afirmo.

497a SÓCRATES. Mas admitiste que es posible gozarse el apenado.

CALICLES. Aparentemente.

SÓCRATES. Luego gozar no es pasarla bien; ni estar apenado, pasarlo mal, de manera que resulten diversos lo placentero y lo bueno.

CALICLES. No sé de esas sofistiquerías, Sócrates.

SÓCRATES. Sabes de eso, Calicles, pero te haces el ignorante; avanza aun un poco más.

CALICLES. ¿En qué tonterías estás pensando?

SÓCRATES. Para que veas qué sabiamente me reprenb
b des: por el beber, ¿no cesa simultáneamente cada uno de nosotros de estar sediento, y simultáneamente se complace?

CALICLES. No sé lo que dices.

GORGIAS. Nada de "no", Calicles; sino responde, aun en favor nuestro, para que las razones lleguen a debido término.

CALICLES. Pero, Gorgias, si Sócrates es siempre así: pregunta una y otra vez pequeñeces y minucias, y por ellas refuta.

GORGIAS. Pero, ¿qué te importa? En todo caso, no te va la honra, Calicles; sométete a que Sócrates te refute de la manera que guste.

c CALICLES. Pregunta, pues, esas pequeñeces y sutilezas, ya que así le parece a Gorgias.

SÓCRATES. Bienaventurado eres, Calicles, porque has sido iniciado en lo grande antes que en lo pequeño; no creía fuera permitido. Responde partiendo de lo que dejaste en suspenso: si cada uno de nosotros no cesa simultáneamente de tener sed y placer.

CALICLES. Lo concedo.

SÓCRATES. Según esto, ¿cesa también simultáneamente de tener hambre, otras apetencias y placeres?

CALICLES. Así es.

d SÓCRATES. Según esto, ¿cesa también simultáneamente de tener penas y placeres?

CALICLES. Sí.

SÓCRATES. Mas no cesa simultáneamente de tener bienes y males, cual admitiste. Pero ahora, ¿no lo admites?

CALICLES. Por cierto que sí. Pues bien, ¿qué?

SÓCRATES. Que no resultan, querido, ser lo mismo lo bueno con lo placentero, ni lo malo con lo penoso. Unos de ellos cesan simultáneamente; mas otros, no, ya que son diversos. Pues, ¿cómo serían idénticos lo placentero con lo bueno, o lo penoso con lo malo? O si quieres, míralo de estotra manera, aunque creo que ni de ésta lo admitirás. ¿No llamas
e "buenos" a los buenos por la presencia de lo Bueno, parecidamente a los bellos, porque está en ellos presente lo Bello?

CALICLES. Por cierto que sí.

SÓCRATES. Pues bien: ¿llamas "insensatos y cobardes" a los varones buenos?; porque no así, hace un momento, sino que los llamaste "valientes y sensatos". ¿O no es a éstos a los que llamas "buenos"?

CALICLES. Pues absolutamente.

SÓCRATES. ¿Y qué?, ¿no has visto ya gozándose niño insensato?

CALICLES. Yo mismo lo he visto.

498a SÓCRATES. ¿Y no has visto aun un varón insensato gozándose?

CALICLES. Creo que sí; pero, ¿a qué va esto?

SÓCRATES. A nada; pero responde.

CALICLES. Lo he visto.

SÓCRATES. Pero, ¿qué?, ¿y a un inteligente, apenado y gozoso?

CALICLES. Lo afirmo.

SÓCRATES. ¿Quiénes gozan y se apenan más: los sensatos o los insensatos?

CALICLES. Creo yo que no se diferencian mucho en eso.

SÓCRATES. Pues me basta con esto. ¿En una guerra, has visto ya a varón cobarde?

CALICLES. Pues, ¿cómo no?

SÓCRATES. Pues bien: retirados los enemigos, ¿quiénes te parece gozan más: los cobardes o los valientes?

b CALICLES. Ambos, me lo parece; pero si no, casi igual.

SÓCRATES. No importa esto. ¿Gozan, pues, aun los cobardes?

CALICLES. Y muchísimo, por cierto.

SÓCRATES. Y los sensatos, parecería.

CALICLES. Sí.

SÓCRATES. Mas cuando avanzan los enemigos, ¿se apenan solamente los cobardes o aun los valientes?

CALICLES. Ambos.

SÓCRATES. ¿Igualmente?

CALICLES. Tal vez más los cobardes.

SÓCRATES. Cuando se retiran, ¿no gozan éstos más?

CALICLES. Tal vez.

SÓCRATES. ¿Luego se apenan y gozan casi igual tanto los insensatos y los sensatos como los cobardes y los valientes,
c así lo afirmas tú; pero más los cobardes que los valientes?

CALICLES. Lo afirmo.

SÓCRATES. Más aún: ¿los sensatos y valientes son buenos, mas los cobardes e insensatos son malos?

CALICLES. Sí.

SÓCRATES. ¿Luego casi igual gozan y penan los buenos y los malos?

CALICLES. Lo afirmo.

SÓCRATES. ¿Así, pues, los buenos y los malos son casi igualmente buenos y malos? ¿O los malos son aun más buenos, y malos?

d CALICLES. Pero, ¡por Júpiter!, no sé lo que dices.

SÓCRATES. ¿No sabes que, según tu afirmación, los buenos son buenos por la presencia de lo bueno; y los malos lo son, por la del mal?; ¿y que los placeres son lo bueno, y las penas lo malo?

CALICLES. Yo, sí.

SÓCRATES. Así que lo bueno: los placeres, ¿está presente en los que gozan, mientras los están gozando?

CALICLES. Pues, ¿cómo no?

SÓCRATES. ¿Así que por la presencia de lo bueno son buenos los que los gozan?

CALICLES. Sí.

SÓCRATES. ¿Y qué?, lo malo: las penas, ¿no están presentes en los apenados?

CALICLES. Está presente.

e SÓCRATES. Así que, por la presencia del mal, afirmas que los malos son malos. ¿O ya no lo afirmas?

CALICLES. Por mi palabra, que sí.

SÓCRATES. ¿Luego son buenos quienes se gozan; pero malos los que penan?

CALICLES. Seguramente.

SÓCRATES. ¿Los que más, más; los que menos, menos; los que casi igual, casi igual?

CALICLES. Sí.

SÓCRATES. ¿Afirmas, pues, que sensatos e insensatos, cobardes y valientes gozan y penan casi igual, o aún más los cobardes?

CALICLES. Yo, sí.

SÓCRATES. En común, tú conmigo, hazme la cuenta-y-razón de qué nos pasa por lo admitido. Que afirman

dos veces, y aun tres,
bello es hablar de lo bello,
y remirarlo.

499a Afirmamos que el sensato y valiente es bueno. ¿Es así?

CALICLES. Sí.

SÓCRATES. ¿Y que el insensato y cobarde es malo?

CALICLES. Enteramente.

SÓCRATES. A su vez, ¿que el gozante es bueno?

CALICLES. Sí.

SÓCRATES. ¿Mas que el apenado es malo?

CALICLES. Necesariamente.

SÓCRATES. ¿Que el bueno y el malo penan y gozan de igual manera; pero que, tal vez, aún más el malo?

CALICLES. Sí.

SÓCRATES. ¿Así, pues, tanto el malo como el bueno re-
b sultan tales de manera semejante al bueno, o hasta más bueno el malo? ¿No nos pasa esto, y aquello de antes, si se afirma que son lo mismo lo placentero y lo bueno? ¿No es esto necesario, Calicles?

CALICLES. Hace rato que te escucho, Sócrates, y accedo, advirtiendo mi alma que si, aun por juego, se te da algo, lo

agarras, complacido, cual los muchachos. Así es como te crees que yo y otro cualquiera de los hombres no pensamos que haya placeres, unos mejores; otros, peores.

c SÓCRATES. ¡Ajajá!, Calicles, ¡qué pícaro eres! Me tratas como a niño, diciendo las mismos cosas, unas veces así, otras asá; me estás engañando, aunque, al principio, no creí que, de intento, me engañarías, como amigo mío que eres; pero ahora estoy desilusionado; y, al parecer, he de hacer, como dice el viejo refrán: «buena cara a lo presente», y aceptar lo que me das, que es, al parecer, lo que estás diciendo: "de los placeres, unos son buenos, otros, malos". ¿Así es?

CALICLES. Sí.

d SÓCRATES. ¿Y son, pues, los beneficiosos buenos; y malos, los perjudiciales?

CALICLES. Enteramente.

SÓCRATES. ¿Mas, beneficiosos los que hacen algo bueno; malos, los que algo malo?

CALICLES. Lo afirmo.

SÓCRATES. ¿Llamas, pues, tales, por ejemplo, respecto del cuerpo, a los placeres que acabamos de decir que hay en comer y beber? Y de éstos, ¿los que proporcionan salud al cuerpo, o robustez o cualquiera otra calidad corporal, son ciertamente buenos; los que algo contrario a esto, malos?

CALICLES. Absolutamente.

e SÓCRATES. Y parecidamente las penas; ¿unas son benéficas, y maléficas otras?

CALICLES. Pues, ¿cómo no?

SÓCRATES. ¿Así, pues, placeres y penas benéficos han de ser preferidos y aceptados?

CALICLES. Absolutamente.

SÓCRATES. ¿Mas no los maléficos?

CALICLES. Evidentemente, no.

SÓCRATES. ¿No nos pareció a mí y a Polo, recuérdalo, que, por mor de lo Bueno, hay que hacerlo todo? ¿Y eres

así de nuestra opinión que lo Bueno es el fin de todas nuestras acciones, que por causa de él se debe hacer todo lo demás;
500a mas no él, por lo demás? ¿Votas con nosotros, y contigo somos tres?

CALICLES. ¡Por mi palabra!, sí.

SÓCRATES. ¿Así que por mor de lo Bueno se ha de hacer todo, inclusive lo placentero; mas no por lo placentero, lo Bueno?

CALICLES. Enteramente.

SÓCRATES. ¿Cualquier varón es capaz de seleccionar de entre los placeres cuáles son buenos y cuáles malos, o hace falta para cada caso un perito?

CALICLES. Un perito.

SÓCRATES. Recordemos lo que dije, a propósito, a Polo y a Gorgias; porque decía, haz memoria, que algunas de las
b ocupaciones lo son por placer, y solamente eso es lo que aportan, ignorando lo de mejor y peor; mas otras conocen "qué es" lo bueno y "qué es" lo malo. Y entre las de por placer puse a la culinaria cual pericia, no cual arte; mas entre las por lo bueno, a la arte medicinal. Y, ¡por el dios de la Amistad!, Calicles, no pienses tomarme en juego ni responder, contra tu opinión, lo que te acuda, ni aceptar lo mío cual si yo jugara. Porque ves que nuestros razonamientos versan sobre lo que
c cualquier hombre aun de pequeño entendimiento, tomaría más en serio; o sobre, de qué manera se ha de vivir: ¿de aquella a que me exhortas?: ¿la del varón que hace y habla todo ante el pueblo, ejercita la retórica y hace política como la estáis haciendo ahora vosotros?; o bien, la vida en filosofía, precisamente; y en qué se diferencia esta vida de la otra.

Tal vez, pues, lo mejor sería, cual lo intenté hace poco, distinguirlas; mas, una vez distinguidas y convenidos nosotros
d en ello, considerar si son realmente dos esas vidas: en qué se diferencian la una de la otra y según cuál se ha de vivir.

Tal vez no sabes aún lo que digo.

CALICLES. Por cierto, que no.

SÓCRATES. Bien, pues, te lo diré más claramente. Puesto que yo y tú hemos convenido en que hay algo que es bueno,

y algo que es placentero, siendo lo placentero diverso de lo bueno, hay por otra parte, para cada uno de ellos, un especial
e cuidado y preparación para poseerlos: la cacería, una vez de lo placentero; otra, de lo bueno; mas lo primero es si admites conmigo esto o no. ¿Lo admites?

CALICLES. Lo admito tal cual.

SÓCRATES. Bien, pues, concédeme lo que a los presentes decía, si te parece que lo dije con verdad. Decía, pues, que
501a no me parecía fuera la culinaria un arte, sino una pericia, a diferencia de la medicina. Decía que la medicina considera la naturaleza de aquel de quien se cuida, y la causa de sus prácticas y tiene cómo dar razón de cada una de ellas; mas la otra, respecto del placer, término total de su cuidado, va hacia él justamente sin arte y sin considerar la naturaleza del placer ni la causa de él; y del todo irracionalmente, por decirlo así «sin llevar en nada las cuentas», salva solamente por rutina y
b experiencia la memoria de lo que suele pasar, con lo cual aprovisiona los placeres.

Considera, pues, algunas otras ocupaciones semejantes acerca del alma: unas, según arte, que encierran una promesa de lo mejor para el alma; pero otras, lo menosprecian, considerando, como allá, solamente el placer del alma, cómo se engendra en ella, cuál es el mejor o peor de los placeres; sin considerar ni cuidarse de algo más que de favorecerlo, sea
c mejor o peor. Me parece, pues, Calicles, que son halagadores, y me afirmo en que eso es halago a cuerpo y alma, y lo es aquello en que se cultive el placer sin tomar en consideración lo mejor y lo peor. ¿Mantendrás tú con nosotros acerca de esto la misma opinión, o la contradirás?

CALICLES. No por cierto yo; mas la admito para así poner término al razonamiento y agradar precisamente a Gorgias.

d SÓCRATES. ¿Es así halago respecto de una sola alma; mas no lo es respecto de dos o muchas?

CALICLES. No; lo es también respecto de dos y de muchas.

SÓCRATES. ¿Así que hay cómo agradar a la vez a todas juntas, sin para nada considerar lo Mejor?

CALICLES. Así, por cierto, lo creo yo.

SÓCRATES. ¿Puedes, pues, decirme cuáles son las ocupaciones que hacen eso? Pero mejor, si quieres, pregunto yo, y dices "sí" a la que te parezca ser tal; y "no", a la que no.
e Comencemos por considerar la flaustística. ¿No te parece, Calicles, que es de las que tan sólo persiguen nuestro placer, sin preocuparse de nada más?

CALICLES. Me lo parece, por cierto.

SÓCRATES. ¿Y así también todas esas, cual la citarística, la de concursos?

CALICLES. Sí.

SÓCRATES. ¿Y qué el amaestramiento de coros?; ¿y la composición de ditirambos?; ¿no es, para ti, evidentemente una de las tales? ¿O piensas que Cinesias, hijo de Meles, se preocupa por decir algo para mejorar a los oyentes, o por lo que vaya a agradar a la multitud de los espectadores?

502a CALICLES. Es evidente esto, Sócrates, respecto a Cinesias.

SÓCRATES. ¿Y qué de su padre Meles? ¿Te pareció hacía de ministril mirando hacia lo Mejor? ¿O es que ni siquiera miraba a lo más placentero? Porque, ¿no hacía penar, cantando, a los espectadores? Pero ahora considera: ¿crees que la citarística íntegra y la composición de ditirambos fue inventada en favor del placer?

CALICLES. Yo, sí.

b SÓCRATES. Pero, ¿qué?, esa augusta y admirable producción, la de tragedias, ¿en qué se interesa? ¿Que su ocupación e interés consiste solamente, cual te parece, en agradar a los espectadores?, ¿o en empeñarse, si algo les es placentero y agradable, pero maléfico, en no decir precisamente eso?, mas, si por caso hay algo desagradable y beneficioso, eso lo dirá y lo cantará, gústeles o no. ¿A cuál de los dos intereses contribuye más la producción de tragedias?

CALICLES. Es, por cierto, evidente, Sócrates, que tiende
c sobre todo al placer y agrado de los espectadores.

SÓCRATES. ¿No es esto, pues, Calicles, lo que afirmamos ser halago?

CALICLES. Absolutamente.

SÓCRATES. Ahora bien: si se elimina de la poesía entera la melodía, el ritmo y la métrica, ¿qué es lo que queda sino las palabras?

CALICLES. Necesariamente.

SÓCRATES. ¿Y no se dicen tales palabras a grandes multitudes y al pueblo?

CALICLES. Lo afirmo.

d SÓCRATES. Luego la poética es una manera de arenga popular.

CALICLES. Parece.

SÓCRATES. Así, pues, la retórica sería arenga popular. ¿O no te parece que los poetas tórnanse oradores en los teatros?

CALICLES. A mí, sí.

SÓCRATES. Acabamos, pues, de encontrarnos con una cierta retórica dirigida a un pueblo tal cual el de niños, a la vez que de mujeres y varones, esclavos y libres; retórica que no es gran cosa de nuestro gusto, ya que afirmamos ser halago.

CALICLES. Absolutamente.

SÓCRATES. Bien pues; ¿qué es de la retórica dirigida al
e pueblo de Atenas y, en las ciudades, a esotras asambleas: las de varones libres? ¿Qué son para nosotros? ¿Te parece que los oradores hablan siempre en favor de lo Mejor, teniendo por meta precisamente el que, mediante sus palabras, mejoren al máximo los ciudadanos?, ¿o que pretendiendo agradar a los ciudadanos y menospreciando en favor de lo propio lo público, hablan a los pueblos cual a niños, con la sola intención de
503a agregarles, sin preocuparse nada de que resulten, por ello, mejores o peores?

CALICLES. No es cosa simple lo que preguntas; porque hay, ciertamente, quienes, preocupándose de los ciudadanos, dicen lo que dicen; mas hay algunos tales cuales tú dices.

SÓCRATES. Me basta; porque si la cosa es, como ésta, doble, una parte de ella sería halago y vergonzosa populachería; mas la otra, algo bello: la empresa de cómo mejorar superlativamente a las almas de los ciudadanos y defender, con

la palabra, lo mejor, resulte más o menos agradable o desagradable a los oyentes. Pero tal vez tú no hayas visto nunca
b tal retórica. O si puedes nombrarme algún orador así, ¿por qué no me dices, precisamente a mí, quién es?

CALICLES. Pero, ¡por Júpiter!, no puedo por cierto nombrarte a ninguno de los oradores actuales.

SÓCRATES. Pues bien: ¿podrías, respecto de alguno de los antiguos, decir por qué causa los atenienses, después de que él comenzó sus arengas, de malos que anteriormente eran
c hizo que efectivamente mejoraran? Pues yo no sé quién sea.

CALICLES. ¿Y qué?; ¿no oyes haber sido Temístocles varón bueno, y haberlo sido Cimón y Militíades, y especialmente ese Pericles, recientemente muerto, a quien tú mismo has oído?

SÓCRATES. Así es ciertamente, Calicles, si lo que antes llamaste tú "virtud", lo es verdaderamente: rellenar al colmo las apetencias, las de uno mismo y las de los demás; pero si no es esto así, sino lo que el razonamiento posterior nos forzó a admitir: colmar las que, rellenas, mejoren al hombre; mas no, las que lo empeoren, lo cual es una cierta arte, que haya
d habido entre ellos un varón tal, en modo alguno sabría decirlo.

CALICLES. No tendría yo qué decirte.

SÓCRATES. Mas si bellamente lo buscas, lo hallarás. Veámoslo, considerando tranquilamente si ha habido alguno tal. Bien, pues: el varón bueno que, al decir algo, lo dice en vistas a lo Mejor, no hablará al azar, sino mirando hacia algo; al modo que aun todos los demás artesanos, mirando cada
e uno hacia su propia obra, aporta lo que aporta a su obra, no por una selección al azar, sino de manera que lo que hace tenga en sí mismo un cierto eidos. No tienes sino mirar a los pintores, constructores, navieros, a todos los demás artesanos, los que de ellos quieras; cómo cada uno dispone lo que pone según un cierto orden, y fuerzan a una parte a que se acomode y ajuste con otra, hasta que el Todo resulte obra reglada y
504a ordenadamente compuesta. Y, ciertamente, los demás artesanos —y esos de que hace poco hablábamos: los que tratan el cuerpo, adiestradores y médicos— reglada-y-ordenadamente recomponen el cuerpo. Admitimos que esto es así, ¿o no?

CALICLES. Sea así.

SÓCRATES. ¿Casa, reglada-y-ordenadamente dispuesta, sería, pues, buena; mas la desarreglada, mala?

CALICLES. Lo afirmo.

SÓCRATES. ¿Así que también un barco?

CALICLES. Sí.

SÓCRATES. ¿Afirmamos lo mismo respecto de nuestros cuerpos?

b CALICLES. Absolutamente.

SÓCRATES. ¿Y qué respecto del alma?, ¿será buena la desarreglada, o la arreglada-y-ordenada de alguna manera?

CALICLES. Según lo dicho hay que admitir esto también.

SÓCRATES. Respecto del cuerpo, ¿qué nombre se da al resultado de regularidad-y-orden?

CALICLES. ¿Te refieres a "salud" y "robustez"?

SÓCRATES. Yo, sí. Pero, ¿cuál, al resultado en el alma
c de regularidad y orden? Trata de encontrar y decir un nombre como aquel otro.

CALICLES. ¿Por qué, Sócrates, no lo dices tú mismo?

SÓCRATES. Pues si es más de tu agrado, lo diré; mas si te parece que lo aplico bellamente, dilo; pero si no, refútame y atájame. Porque me parece que "sano" es el nombre para cada regularidad del cuerpo, de lo cual resulta la salud y la restante virtud del cuerpo. Es esto así, ¿o no?

CALICLES. Lo es.

d SÓCRATES. Mas, los de "legal" y "ley", para regularidad y orden del alma, de donde viene el que sean legales y ordenadas las almas; tales son justicia y templanza. Lo afirmas, ¿o no?

CALICLES. Sea así.

SÓCRATES. Mirando, pues, hacia ellas, precisamente el experto y buen orador aplicará a las almas los razonamientos que hiciere y sus actos todos; y si diere algún don, lo dará, y si algo quita, lo quitará, teniendo siempre la mente puesta en

cómo engendrar justicia en las almas de sus conciudadanos;
e mas apartar la injusticia; engendrar templanza; apartar disolución; engendrar toda otra virtud, expeler la maldad. Concuerdas conmigo, ¿o no?

CALICLES. Concuerdo.

SÓCRATES. ¿Qué saca, Calicles, cuerpo enfermo y mal dispuesto de que le den muchos y los más deliciosos manjares, o bebidas o cualquier otra cosa, que no le aprovechará eso más que lo contrario, y aun menos, si se habla ajustadamente? ¿Es así?

505a CALICLES. Sea así.

SÓCRATES. No aprovecha, pues, al hombre vivir con cuerpo malo, porque entonces se vive además necesariamente mal. ¿O no es así?

CALICLES. Sí.

SÓCRATES. Por lo cual colmar las apetencias —que el hambriento coma cuanto quiera o que el sediento beba— permítenlo generalmente los médicos al sano; mas al enfermo, digámoslo así, en manera alguna le permiten que colme el apetito. ¿Concedes tú eso también?

b CALICLES. Yo, sí.

SÓCRATES. Pero acerca del alma, óptimo, ¿no pasa igual: que, mientras esté mala, disoluta, injusta e impía hay que refrenarla en sus apetencias y no permitirle haga sino lo que la mejore? Lo afirmas, ¿o no?

CALICLES. Lo afirmo.

SÓCRATES. ¿Porque así mejora el alma misma?

CALICLES. Absolutamente.

SÓCRATES. Mas refrenar, ¿no es castigar los apetitos?

CALICLES. Sí.

SÓCRATES. Luego para el alma el ser así castigada es mejor que quedar sin castigo, como ahora acabas de pensar.

c CALICLES. No sé de qué hablas, Sócrates; pero pregunta a otro.

SÓCRATES. Aquí hay varón que no aguanta se le ayude, cuando le está pasando eso mismo de que se habla: ser castigado.

CALICLES. Me trae sin cuidado todo lo que dices; te respondí sólo por agradar a Gorgias.

SÓCRATES. Sea. ¿Qué haremos ahora? ¿Cortamos a mitad el razonamiento?

CALICLES. Es cuestión tuya.

d SÓCRATES. Mas dicen que «no es lícito dejar a mitad los mitos»; hay que ponerles cabeza, para que no anden descabezados. Responde, pues, al resto, para que nuestro razonamiento adquiera cabeza.

CALICLES. ¡Que pesado eres!, Sócrates; hazme caso, deja en paz este razonamiento, o discútelo con otro.

SÓCRATES. ¿Quién, pues, querrá? Porque no vamos a dejarlo inconcluso.

CALICLES. ¿No podrías tú mismo proseguirlo o hablando tú a solas o respondiéndote a ti mismo?

e SÓCRATES. Para que así me pase lo de Epicarmo: «lo que antes decían dos, soy capaz de decirlo yo solo». Parece, pues, que sin remedio así ha de ser. Si, por cierto, ha de hacerse, creo ser preciso que todos nosotros porfiemos en saber "qué es" lo verdadero, y qué lo falso, respecto de lo que tratamos; porque es bien común para todos el que quede esto en claro. Proseguiré, pues, yo con el razonamiento de la manera
506a que me pareciere. Pero si a alguno de vosotros parece que la realidad no concuerda conmigo, ha de tomarlo en sus manos y refutarme. Porque ni yo mismo digo lo que digo sabiéndolo; lo investigo, más bien, en común con vosotros; de manera que, si quien pone en duda lo que digo me pareciere dice algo a punto, yo seré el primero en concederlo. Digo, por cierto, esto si parece ser preciso concluir el razonamiento. Mas si no lo queréis, enviémoslo a paseo y vayámonos nosotros.

GORGIAS. Pero me parece, Sócrates, que no ha de des-
b pachárselo, sino que has de proseguir este razonamiento; y me parece que aun los demás opinan así. Que hasta yo mismo quiero oír cómo prosigues lo que falta.

SÓCRATES. Mas, por cierto, Gorgias, que yo mismo continuaría por gusto dialogando aún con Calicles precisamente, hasta que le devolviera yo este discurso de Anfión en paga de aquel otro de Zethos. No obstante, Calicles, ya que no quieres que conjuntamente terminemos el razonamiento, al menos, pues, oyéndome, interviene si algo te pareciere no bellamente dicho. Que si me refutares, no me enfadaré yo
c contigo, como tú conmigo, sino quedarás inscrito en mí cual máximo bienhechor.

CALICLES. Habla, pues, bueno de Sócrates, y termina.

SÓCRATES. Escúchame, pues, que retomo desde su principio el razonamiento. ¿Son lo mismo lo deleitable y lo bueno? No son lo mismo, como yo y Calicles convinimos. —¿Hay que hacer lo bueno en vistas a lo deleitable; o lo deleitable, en vistas a lo bueno? Lo deleitable, en vistas a lo bueno. — ¿Mas lo deleitable es precisamente lo que, al advenirnos, nos
d deleita; mas lo bueno, aquello por cuya presencia somos buenos? Absolutamente. —Empero, ¿somos buenos, nosotros y las demás cosas que son buenas, por el advenimiento de cierta virtud? Me parece necesario, Calicles. — Empero, la virtud de cada cosa: enseres, cuerpos, alma, todo viviente, no adviene bellísimamente por azar, sino por orden, rectitud y arte, —la que a cada cosa está apropiada. ¿No es así? Yo lo afirmo. —¿Consiste, pues, la virtud propia de cada cosa en lo arre-
e glado-y-adornado según orden? Yo lo afirmaría. —¿Así que un cierto adornado-orden, engendrado en cada cosa y casero de ella, es lo que hace bueno a cada ser? A mí me lo parece. —¿Así que alma poseedora de tal adornado orden, propiamente suyo, es mejor que alma desordenada y desadornada? Necesariamente. —¿Luego la que tenga tal adornado orden es adornadamente ordenada? Pues, ¿cómo no? — ¿Mas la adornada-
507a mente ordenada es sensata? De toda necesidad. —Luego el alma sensata es buena. Por mi parte, amigo Calicles, no tengo nada que decir en contra de esto, si tienes tú algo en contra, enséñamelo.

CALICLES. Di, bueno de Sócrates.

SÓCRATES. Digo, pues, que si el alma sensata es buena, la que se halle en estado contrario a la sensata es mala; y lo es la insensata y disoluta. Absolutamente. —Además: el sensato obraría convenientemente respecto de dioses y de hom-

b bres, porque no fuera sensato haciendo lo no conveniente. Ne-
cesariamente esto es así. — Además: al hacer lo conveniente
respecto de los hombres, haría lo justo; y respecto de los dio-
ses, lo pío. Mas quien hace lo justo y pío, necesariamente es
justo y pío. Así es. — Aún más: también es necesariamente
valiente, porque no es de varón sensato ni el perseguir ni el
huir de lo que no se debe, sino de lo que se debe huir y perse-
guir, tanto cosas como hombres, deleites como penas, y permane-
c ciendo constante donde se deba. De modo que, Calicles, como
vamos exponiendo, el sensato es por gran necesidad varón justo,
valiente y pío perfectamente; mas el bueno, hace bien y bella-
mente lo que haga; mas quien obra bien, es feliz y bienaven-
turado; mas el malo y quien obra mal es desgraciado. Tal sería
quien se conduzca de manera contraria al sensato, —el diso-
luto, a quien tú alabas. Esto es, pues, lo que yo así sostengo
y afirmo que es verdad. Pero si es verdad, quien quiera ser
feliz ha de perseguir y ejercitarse, tal parece, en la sensatez;
d mas huir de la disolución, con cuantos pies tenga cada uno;
y arreglarse, sobre todo, de manera que no necesite castigo;
mas si lo necesitare, o él o cualquiera de los suyos, particular
o Ciudad, hay que aplicar la justicia y castigarlo, si es que ha
de llegar a ser bienaventurado. Tal me parece ser la meta,
mirando a la cual se ha de vivir; y se ha de hacer tender todo
hacia ella, lo de uno y lo de la Ciudad; y obrar de modo que
e justicia y sensatez ayuden a quien haya de ser feliz, no de-
jando sueltas a las apetencias e intentando colmarlas, que es
interminable mal y llevar vida de ladrón.

Porque tal hombre no será amigo ni de otro ni de dios,
ya que es incapaz de convivencia; y con quien no hay convi-
vencia, no hay amistad. Dicen los sabios, Calicles, que a cielo
y tierra, dioses y hombres mantienen unidos la convivencia,
amistad, decoro, sensatez y justicia; y que por esto a este Todo
508a lo llaman "Orden", compañero, y no desorden ni disolución.
Mas me parece que tú no pones mientes en esto, aun siendo
sabio en ello, sino que se te pasa por alto que la igualdad
geométrica es de gran poder entre dioses y entre hombres.
Tú, por el contrario, crees deber practicar la avaricia; es que
descuidas la geometría.

Pues bien: o hemos de refutar este razonamiento: que
b por la posesión de justicia y sensatez los felices son felices; y
que por la maldad son desgraciados los desgraciados; o si es

verdad, hay que considerar las secuelas. Todas las anteriores,
Calicles, se siguen: según ellas me preguntabas si hablaba en
serio al decir que, si se falta en algo, hay que acusarse en pú-
blico uno a sí mismo, a su hijo y compañero, y que para esto
ha de servir la retórica. Y lo que creías que, por vergüenza,
c concedió Polo, resulta ser verdad: que cuanto obrar injusta-
mente es más feo que padecer injustamente, es otro tanto
peor. Y que quien se apreste a ser rectamente orador ha de
ser justo y entendido en lo justo, —que es lo que, cual dijo
Gorgias, Polo concedió por vergüenza.

Siendo esto así, consideremos qué es lo que me repro-
chas: si se dice o no con verdad eso de que no soy capaz de
ayudar ni a mí mismo ni a ninguno de los amigos y familia-
res, ni salvarme de los máximos peligros; estoy, cual los sin-
d honra, a la garra de cualquiera: si quiere darme, según esa
dura palabra tuya, un bofetón; o arrebatarme mis pertenencias,
expulsarme de la Ciudad; o lo último, hacerme matar. Estar
expuesto a todo lo cual es, según tu razonamiento, lo más
vergonzoso de todo. Mas según el mío —ya muchas veces ex-
presado, pero nada obsta a que se lo repita— afirmo, Calicles,
e que no es lo más vergonzoso eso de ser injustamente abofe-
teado, ni eso de cortárseme cuerpo y bolsa; sino el pegar y
cortarme a mí lo mío es más vergonzoso y malo; y también
robar, esclavizar, romper paredes, y, en resumen, cometer in-
justicia contra mí y lo mío es peor y más vergonzoso para
quien hace la injusticia que para mí que la padezco. Todo esto
que ya en los anteriores razonamientos nos resultó evidente,
509a como yo digo, queda firme y trabado —aunque sea algo rudo
decirlo— con férreos y adamantinos razonamientos, que, si tales
parecieren, y no los soltaras tú u otro más audaz que tú, no es
posible hablar de otra manera que cual lo que yo estoy ahora
diciendo ser la de bellamente hablar. En cuanto a mí, repito
siempre lo mismo: que no sé cómo es esto; que ninguno de
los que he encontrado, antes como ahora, es capaz de hablar
b de otra manera sin ponerse en ridículo.

Afirmo, pues, una vez más, que es así; pero si es así,
y que la injusticia es el mayor de los males para quien la hace,
y que es, si fuera posible, un mal mayor que este máximo el
de que quien obró injustamente no pague la justa pena, ¿sería
en verdad, ridículo un hombre por no poder ayudarse de al-
guna manera a sí mismo? ¿No es ayuda ésa que aparta de

nosotros el máximo daño? Por el contrario, es necesariamente la más vergonzosa ayuda la de no poder ayudarse a sí mismo, ni a sus amigos y familiares; la segunda, la de lo que sea
c mal segundo; y la tercera, la del tercero, y así de lo demás. Cual sea la magnitud propia de cada mal, tal es la belleza de poder ayudar en cada caso; y vergüenza, el no poderlo. ¿Es así, Calicles, o de otra manera?

CALICLES. No de otra.

SÓCRATES. Pues de esas dos cosas: obrar injustamente y padecer injustamente, afirmamos ser mayor mal el obrar injustamente; y menor, el padecer injustamente. ¿Proveyéndose de qué, un hombre se ayudaría a sí mismo de manera que
d obtuviera esos dos provechos: el de no obrar injustamente y el de no padecer injustamente? ¿De poder o de voluntad? Lo digo en este sentido: ¿si no quiere padecer injustamente, no padecerá injustamente?, ¿o si se provee de poder para no padecer injustamente, no padecerá injustamente?

CALICLES. Está por cierto claro que por poder.

SÓCRATES. ¿Mas qué en cuanto a obrar injustamente? Si no quiere obrar injustamente, con esto basta, —porque no
e obrará injustamente; ¿o además de esto hace falta proveerse de un cierto poder y arte, de modo que, si no los aprende y ejercita, obrará injustamente? ¿Por qué, Calicles, no me respondes precisamente a esto: te parece que yo y Polo nos hemos violentado correctamente o no al admitir en los anteriores razonamientos cuando admitimos que nadie voluntariamente obra mal, sino que todos los que obran mal obran mal involuntariamente?

510a CALICLES. Sea así para ti, Sócrates; a fin de que concluyas tu razonamiento.

SÓCRATES. Además, pues, de eso, al parecer hay que proveerse de un cierto poder y arte para así no obrar mal.

CALICLES. Absolutamente.

SÓCRATES. ¿Cuál es, pues, esa arte que provee de medios para no padecer injustamente, o lo menos posible? Mira si te parece ser la misma que a mí. Porque a mí me parece ha de ser ésta: o mandar uno mismo en la Ciudad o ser tirano de ella o socio del gobierno en ejercicio.

b CALICLES. ¿Ves, Sócrates, qué listo estoy para alabarte cuando dices algo bellamente?; me parece que eso ha estado muy bellamente dicho.

SÓCRATES. Mira además si te parece estotro bien dicho: me parece que es lo más posible amigo de otro, como lo dicen los antiguos y los sabios, «el semejante con el semejante». ¿No te lo parece también a ti?

CALICLES. A mí sí.

SÓCRATES. Pues donde esté mandando un tirano, salvaje e ineducado, si hubiera en su Ciudad alguien mucho mejor
c que él, ¿no lo temería, por cierto, el tirano, y jamás podría llegar a ser para él amigo de toda el alma?

CALICLES. Así es.

SÓCRATES. Ni si fuera muy inferior a él, tampoco, porque el tirano lo despreciaría y jamás lo tomaría en serio como amigo.

CALICLES. También esto es verdad.

SÓCRATES. No le queda, pues, ciertamente amigo, digno de este nombre, sino aquel que sea de iguales costumbres,
d vitupere y alabe las mismas cosas y quiera ser gobernado y someterse a ese mandamás. Grande será su poder en la Ciudad, y nadie se dará el gusto de hacerle mal. ¿No es así?

CALICLES. Sí.

SÓCRATES. Si, pues, alguno de los jóvenes de tal Ciudad pensara: "¿de qué manera llegaría a gran poder y que nadie me hiciera mal?", éste es, al parecer, el camino: ya desde joven acostumbrarse a gozarse y molestarse por las mismas cosas que el déspota, y arreglárselas para ser lo más semejante a él. ¿No es así?

CALICLES. Sí.

e SÓCRATES. Así que según vuestro razonamiento, el tal habrá conseguido no sufrir mal alguno, y gran poder en la Ciudad.

CALICLES. Enteramente.

SÓCRATES. ¿Pero también, el no obrar mal? ¿O mucho le falta para esto, si ha de ser semejante a gobernante injusto

y tener gran poder ante él? Mas yo pienso que de tal procedimiento le resultará todo lo contrario: capacitarlo para hacer grandísimas injusticias y, hechas, no pagar la justa pena. ¿Es así?

CALICLES. Aparentemente.

511a SÓCRATES. Se apoderará, pues, de él el máximo mal: ser perverso y mutilado de alma por la imitación del déspota y por el poder.

CALICLES. No sé de qué manera, Sócrates, retuerces siempre los razonamientos. ¿O no sabes que tal imitador hará matar al que no imite al déspota, y le despojará de sus pertenencias?

SÓCRATES. Lo sé, bueno de Calicles, si no soy sordo, y
b lo he estado oyendo muchas veces ya de ti, de Polo y de casi todos los demás de la Ciudad. Empero, óyeme: hará, por cierto, matar, si lo quiere, a varón bello-y-bueno; mas siendo él un perverso.

CALICLES. ¿Y esto precisamente es lo inaguantable?

SÓCRATES. No para quien tenga inteligencia, como lo indica el razonamiento. ¿O piensas que un hombre ha de arreglarse para vivir el mayor tiempo posible y cultivar esas
c artes que nos salvan de cualquier peligro, cual la que me exhortas a cultivar: esa retórica que salva siempre en los juzgados?

CALICLES. Sí, ¡por Júpiter!, te estoy dando un buen consejo.

SÓCRATES. Pues bien, óptimo; ¿que también la ciencia de nadar te parece ser grandiosa?

CALICLES. ¡Por Júpiter!, no a mí.

SÓCRATES. Por cierto que también ella salva de la muerte a los hombres al sobrevenirles casos en que hace falta tal ciencia. Pero si ésta te parece ser pequeña, te mencionaré otra
d mejor que ella: la del gobernalle, que no sólo salva de los máximos peligros las vidas, sino también los cuerpos y la hacienda, lo mismo que la retórica. Es además aquélla, ciencia llana y decorosa; y no se las da de grandiosa, cual si hiciera

algo superesplendente, empero, haciendo lo mismo que la judicial, si de Egina trae acá a uno sano y salvo, creo que cobra dos óbolos; mas, si de Egipto o del Ponto, por tan gran beneficio cual el de salvar del que ahora decía a uno mismo, hijos,
e hacienda y mujeres, cobra cuando más, al desembarcar en el puerto, dos dracmas. Mas el poseedor mismo de tal arte, y que tales cosas ha hecho, baja y se pasea con aire modesto junto al mar y junto a su nave. Porque, creo, sabe calcular que no está claro a quiénes de los pasajeros benefició, impidiendo que se ahogaran, y a quiénes perjudicó, conocedor como es de que, al desembarcarlos, en nada eran mejores, ni en cuerpo ni en alma, respecto de lo que al embarcarlos eran. Calcula,
512a pues, que, si alguno, poseso corporalmente de graves e incurables enfermedades, no se ahogó, no es un desgraciado precisamente porque no murió, y que él en nada le benefició. Pero si otro tiene en lo que es más valioso que el cuerpo: en el alma muchas e incurables enfermedades, ¿este tal ha de vivir y a él beneficiar si lo salva de mar, de juzgados o de cosas parecidas? No; sabe, por el contrario, que al malo no
b le es mejor vivir, pues, sin remedio, vivirá malamente.

Por lo cual no es de ley el que se dé grandes aires el piloto, aunque nos salve la vida; ni, por cierto, es admirable el ingeniero que, a veces, es capaz de salvarme la vida no menos que general, no se diga que un piloto o que cualquier otro; porque a veces hasta salva Ciudades enteras. ¿No te parece comparable con el abogado? Aunque si el ingeniero quisiera
c decir, Calicles, lo que vosotros, ensalzando él su oficio, os abrumaría con palabras, diciendo y exhortándoos a que os hicierais mecánicos, que no hay nada como esto; porque razones tiene suficientes. Pero tú no menos lo desprecias a él y a su arte, y lo llamarías "ingeniero" como por insulto, y ni a su hijo querrías darle tu hija ni tomar tú la de él.

Aunque por lo que tú alabas lo tuyo, ¿con qué justa razón desprecias al ingeniero y a los otros de que ahora hablaba?
d Sé que dirás que eres mejor y de mejores. Pero si "mejor" no es lo que yo digo, sino que la virtud consiste en salvarse a sí mismo y lo suyo, sea uno lo que fuere, harías el ridículo vilipendiando a ingeniero, médico u otras artes que se practican en favor nuestro.

Mas mira, Calicles feliz, no resulte ser lo noble y lo bue-
e no algo diverso de salvar y salvarse. Porque precisamente eso

de vivir tánto o cuánto tiempo es algo que el verdaderamente varón ha de dejar correr, y no amar el simple vivir; hay, más bien, que encomendar eso a dios, y creer con las mujeres que «nadie se evade de su Sino». Considerar en esto de qué modo el tiempo que se haya de vivir se lo viva lo mejor posible:
513a adaptándose a la constitución del Estado en que se viva; y así has ahora de adaptarte lo más posible al pueblo ateniense, si te propones agradarlo y tener en la Ciudad gran poder. Mira si esto es provechoso para ti y para mí, a fin de que, daimoníaco, no nos pase lo que dicen pasa a las brujas de Tesalia por bajar la luna. La toma de tal poder en la Ciudad será a costa de lo más querido para nosotros.

Mas si te parece que cualquiera de los hombres te dará
b una arte tal que te haga grande en poder en la Ciudad, aun siendo tú inadaptado a su régimen político, o para mejor o para peor, no me parece, Calicles, que se te aconseje rectamente, porque no hay que ser imitador, sino adaptado a eso por tu propia naturaleza, si vas a realizar algo genuino en punto a amistad hacia el pueblo ateniense, y, ¡por Júpiter!, hacia el hijo de Pirilampo. Cualquiera, pues, que te haga lo más semejante a ellos, ese mismo te hará, ya que apeteces ser
c político, político y orador, porque cada cual se goza en las palabras dichas según sus hábitos, y se fastidia de las a ellos extrañas, a no ser que, cabeza querida, digas tú otra cosa. ¿Decimos algo en contra, Calicles?

CALICLES. No sé en qué manera parece, Sócrates, que hablas bien; pero me pasa lo que a la mayoría: no acabo de creerte.

SÓCRATES. Porque el amor del pueblo, Calicles, presente en tu alma, me resiste; pero si consideramos mejor estas
d mismas cosas, tal vez te convencerás. Mas recuérdate de que afirmamos haber dos tratamientos para cultivar cada una de esas cosas: cuerpo y alma; el uno, cultivarlas para el placer; el otro, para lo Mejor; sin complacencias, mas con persistente lucha. ¿No es esto lo que entonces definimos?

CALICLES. Absolutamente.

SÓCRATES. ¿Así que, en lo de tratamiento, el de para el placer es ignoble, y no es otra cosa realmente que adulancia? ¿Es así?

e CALICLES. Sea tal si así lo quieres.

SÓCRATES. ¿Pero el otro: para que lo que cultivamos —sea cuerpo o alma— llegue a ser lo mejor posible?

CALICLES. Absolutamente.

SÓCRATES. ¿Hemos, pues, de emprender el cultivar Ciudad y ciudadanos de manera que hagamos óptimos a los ciudadanos? Que, sin esto, como hallamos anteriormente, ningún
514a otro beneficio serviría para nada, caso de que la mentalidad de los que van a adquirir gran riqueza o alguna autoridad u otro poder cualquiera no sea bella-y-buena. ¿Afirmaremos que es así?

CALICLES. Absolutamente, si te place.

SÓCRATES. Si, pues, Calicles, puestos a tratar ante el pueblo de los asuntos políticos referentes a las construcciones: a las máximamente importantes de murallas, arsenales o templos, nos interrogáramos mutuamente: ¿habríamos de considerar y poner a prueba primero si conocemos tal arte: la de
b construir, o no la conocemos, y de quién la aprendemos? ¿Es necesario o no?

CALICLES. Absolutamente.

SÓCRATES. Y en segundo lugar, estotro: si alguna vez hemos edificado algo para un particular: amigo o nosotros mismos, y si tal edificación es bella o fea. Y si, considerándolo, halláramos que hemos tenido maestros buenos y afamados, que hemos construido muchas y bellas edificaciones con
c su ayuda, pero muchas también nosotros a solas, después de habernos separado de ellos, así preparados tendría sentido pasar a obras públicas. Mas si no hubiéramos tenido un maestro ni construcciones algunas que exhibir; o muchas, mas de ningún valor, sería una insensatez emprender obras públicas
d y exhortar a otros a ello. ¿Afirmamos que lo dicho es correcto, o no?

CALICLES. Absolutamente.

SÓCRATES. Y según esto, todo. Y entre otros casos: si nos animáramos uno al otro a hacer en la vida pública de médicos bien preparados, ¿no consideraríamos —por cierto yo en ti, y tú en mí—, ¡bien!, ¡por los dioses!, cómo se ha Sócra-

tes precisamente respecto de la salud corporal? ¿O ya a alguien —esclavo o libre— curó Sócrates de alguna enfermedad? Yo, a mi vez, consideraré lo mismo respecto de ti. Y si
e halláremos, creo, que a ninguno ni extranjero ni conciudadano, ni varón ni mujer hemos mejorado en cuanto al cuerpo, ¿no sería, ¡por Júpiter!, Calicles, verdaderamente ridículo llegar un hombre a tal y tanta insensatez que, antes de haber hecho, privadamente, muchas cosas, a lo que salga, muchas, correctas, y ejercitándose suficientemente en el arte, pase lo del refrán: «tratar de aprender cerámica en una jarra», y tratar ellos, y exhortar a otros, a la vida pública? ¿No te parece insensato el obrar así?

CALICLES. A mí sí.

515a SÓCRATES. Ahora bien, óptimo entre los varones: ya que estás comenzando tú a tratar de los asuntos de la Ciudad, mas me exhortas y reprochas el que yo no los trato, no consideraremos entre nosotros: "¡Bien!; ¿a qué ciudadano ha mejorado ya Calicles? ¿Hay alguno que de previamente malo, injusto, disoluto e insensato haya llegado a ser, por obra de Calicles, bello-y-bueno, —sea extranjero, ciudadano, esclavo
b o libre?". Dime, Calicles, si alguien te pone a prueba en esto, ¿qué responderás?: ¿A quién afirmarías haber hecho mejor con tu trato? ¿Tienes reparo en responder a si estás realmente haciendo aún algo en privado antes de emprender carrera pública?

CALICLES. Eres discutidor, Sócrates.

SÓCRATES. No, no te pregunto por ganas de discutir; sino porque, verdaderamente, quiero saber de qué manera piensas ha de hacerse política entre nosotros. ¿O, en llegando
c a tratar de los asuntos de la Ciudad, te preocuparás de otra cosa que no sea sino cómo seamos óptimos los ciudadanos? ¿O no hemos admitido ya muchas veces que eso es lo que el varón político sabe hacer? ¿Lo admitimos, o no? Lo admitimos; yo responderé por ti. Si, pues, esto es lo que el varón bueno ha de proporcionar a su Ciudad, haciendo ahora memoria de aquellos varones de quienes poco antes hablabas, dime:
d ¿te parece aún haber sido buenos ciudadanos Pericles, Cimón, Miltíades y Temístocles?

CALICLES. A mí sí, por cierto.

SÓCRATES. Si, pues, fueron buenos, es claro que cada uno de ellos hizo de malos buenos a los ciudadanos. ¿Lo hizo o no?

CALICLES. Sí.

SÓCRATES. Así que, cuando Pericles comenzó a hablar ante el pueblo, ¿los atenienses eran peores que cuando por última vez habló?

CALICLES. Tal vez.

SÓCRATES. No "tal vez", óptimo, sino "necesariamente", según lo admitido, en caso de que haya sido él buen ciudadano.

CALICLES. Bien, ¿y qué?

e SÓCRATES. Nada. Pero dime, además: si se dice que Pericles mejoró a los atenienses, o, por el contrario, que los corrompió. Porque, respecto de esto, oigo que Pericles los hizo perezosos, cobardes, charlatanes y avaros, por inaugurar sueldos públicos.

CALICLES. Esto lo oyes, Sócrates, de los orejirrotos.

SÓCRATES. Pero lo que no oigo, sino sabemos muy bien tanto yo como tú es que al comienzo gozó Pericles de buena fama y que los atenienses, mientras fueron malos, no votaron contra él sentencia alguna vergonzosa; pero después que los
516a hizo bellos-y-buenos, al final de su vida lo condenaron por robo, y por poco lo sentencian aun a muerte, —claro que por ser malo.

CALICLES. ¿Y qué?; ¿por eso sería malo Pericles?

SÓCRATES. Pues bien: un cuidador de asnos, caballos y bueyes, ¿no sería, al parecer, mal cuidador si, cuando los recibió no acoceaban ni topetaban ni mordían; mas los dejó, dando ellos por salvajismo muestras de todo eso? ¿O no te parece
b mal cuidador de cualquier clase de animales quien recibiéndolos mansos los deja más salvajes de lo que los recibió? ¿Te parece, o no?

CALICLES. Absolutamente, para agradarte.

SÓCRATES. ¿Y no se cuidó Pericles de hombres?

CALICLES. Sí.

SÓCRATES. Así, pues, ¿no habría de haberlos hecho, cual acabamos de admitir, más justos en vez de más injustos, si es que, siendo él bueno en política, se cuidó de ellos?

c CALICLES. Ciertamente.

SÓCRATES. Ahora bien, «los justos son mansos», como dice Homero. Tú, ¿qué dices? ¿No es así?

CALICLES. Sí.

SÓCRATES. Pero, ciertamente, los tornó patentemente más salvajes de lo que los recibió, y esto contra él mismo, —lo que jamás quisiera.

CALICLES. ¿Quieres que te lo admita?

SÓCRATES. Sí, en caso de que te parezca digo verdad.

CALICLES. Sea, pues, así.

SÓCRATES. Y si más salvajes, ¿más injustos también y peores?

d CALICLES. Sea así.

SÓCRATES. Luego Pericles no era bueno en política, según el presente razonamiento.

CALICLES. Al menos, tú afirmas que no.

SÓCRATES. Pero, ¡por Júpiter!, tampoco según tú, por lo que admitiste. Volviendo a Cimón, dime: los mismos que el cuidó, ¿no lo condenaron al ostracismo para no oír su voz durante diez años? ¿Y no hicieron eso mismo a Temístocles, y encima lo castigaron con destierro? Y a Miltíades, el de Maratón, ¿no lo sentenciaron a echarlo al pozo; y, si no es e por el presidente, en él cae? Aunque si estos varones hubieran sido buenos de la manera que tú dices, jamás les pasara eso. Que, por cierto, los buenos cocheros no se caen del pescante, ni al principio; mas cuando han amaestrado a los caballos y ellos mismos se han hecho buenos cocheros, ¿entonces se caen? No es así ni en conducción de coches ni en ninguna otra obra. ¿Te parece pasar así?

CALICLES. No, a mí no.

SÓCRATES. Eran, pues, al parecer, verdaderos los ante-
517a riores razonamientos sobre que no sabemos de varón alguno

que, en esta Ciudad haya sido bueno en política. Tú admitiste que no lo es ninguno de los actuales, aunque sí otros anteriores, y preferiste a éstos precisamente. Empero, éstos resultaron ser claramente igual que los actuales, de modo que, si aquéllos fueron oradores, ni se sirvieron de la buena retórica —pues no hubiesen caído— ni de la adulatoria.

CALICLES. Pero todavía, Sócrates, hay gran distancia en-
b tre ellos: que jamás ninguno de los actuales hará obras tales cuales hizo cualquiera que de aquéllos elijas.

SÓCRATES. Ni yo, daimoníaco, reprocho a aquéllos lo de ser servidores de la Ciudad; me parece, más bien, que la sirvieron mejor que los actuales, y que fueron más capaces de proporcionar a la Ciudad lo que apetecía. Empero, en cuanto a
c desviar las apetencias y no favorecerlas, persuadiendo y forzando a los ciudadanos a lo que las mejoraría, aquéllos, por decirlo así, en nada se diferenciaron de estotros, aunque mejorarlos constituya la única obra propia del buen ciudadano. Mas, en cuanto a murallas, arsenales y otras muchas cosas tales, te concedo ser aquéllos más hábiles en construirlos que éstos. Estamos, pues, tú y yo haciendo el ridículo en nuestros razonamientos, porque, durante todo el tiempo que dialogamos, no cesamos de dar vueltas a lo mismo, y de ignorar lo que nos decimos uno a otro.

d Pues creo que repetidas veces has admitido y reconocido que ese negocio del cuerpo y del alma es doble: uno de ellos es de servicio: de qué modo proveer a nuestros cuerpos de alimentos cuando tienen hambre; de bebidas, cuando sed; si frío, de vestidos, mantas, zapatos, y lo demás de que a los cuerpos les vengan ganas. Y de intento te lo digo con los mismos ejemplos, para que más fácilmente lo entiendas. Porque el que pueda proporcionar esto o un buhonero o comer-
e ciante o artesano de tales cosas, un panadero, cocinero, tejedor, zapatero o curtidor, nada tiene de sorprendente que, siendo tal, le parezca a él mismo y a los demás estar a servicio del cuerpo, y se lo parezca a todo el que no sepa que, aparte de todas estas artes, hay la gimnástica y la medicinal, que es, en realidad, cuidado del cuerpo, de la cual además es propio mandar sobre todas estas artes y servirse de sus obras por saber lo que, de alimentos y bebidas, es bueno o malo para
518a un estado excelente del cuerpo; mientras que las demás lo ignoran. Por lo cual, en cuanto al tratamiento del cuerpo, re-

sultan ellas esclavas, auxiliares e iliberales; las otras: gimnás-
tica y medicina son, respecto de aquéllas, según justicia, se-
ñoras.

Que esto mismo pase respecto del alma, me parece, a
b veces, lo percibes al decirlo yo, y lo admites cual si supieras
lo que digo. Pero, poco después, me sales diciendo que ha
habido en la Ciudad hombres bellos-y-buenos. Mas cuando te
pregunto "cuáles", me parece traes hombres semejantísimos
en política; algo así como si preguntándote yo sobre gimnás-
tica: "quiénes han sido o son buenos adiestradores de los
cuerpos", me dijeras, muy en serio, "Tearion, el panadero; y
Miteco, el que escribió sobre la cocina siciliana; y Sárambo,
el tabernero, resultaron admirables servidores de los cuerpos,
c uno preparando admirables panes; otro, platos; otro, vino".

Tal vez, pues, tomarás a mal si te dijera: "¡hombre!, no
sabes nada sobre gimnástica; me hablas de auxiliares y aprovi-
sionadores de los apetitos de los hombres y de quienes nada
saben acerca de lo bello-y-bueno para ellos; que, a lo mejor,
atracan y engordan los cuerpos de los hombres, y, alabados
por ellos, resulta que éstos pierden hasta sus carnes primitivas.
d Mas por inexperiencia no encausan cual causa de las enferme-
dades ni de la pérdida de las carnes primitivas a quienes los
convidan; sino a los que, por azar, estén justamente presentes
y les aconsejen algo cuando el hartazgo, algún tiempo des-
pués, traiga de acompañante una enfermedad". Se hartaron sin
mirar a la Salud; encausan de ello a éstos; se lo reprochan y,
si pudieran, les harían algún mal; empero, a aquellos primeros
y causa de los males, los encomian.

Y ahora, Calicles, estás haciendo algo semejantísimo a
e eso: encomias a quienes, convidándolos, cebaron su apetito.
¡Y afírmase que ellos han hecho grande a la Ciudad! Mas no
perciben que, a causa de aquéllos, los antiguos, la Ciudad
519a está henchida e hinchada. Porque sin moderación y justicia
han colmado la Ciudad de puertos, arsenales, murallas, tribu-
tos y chucherías tales. Cuando, pues, sobrevenga ese bajón de
la debilidad, los de entonces encausarán de ello a los conseje-
ros presentes, mas encomiarán a Temístocles, Cimón y Peri-
cles, causas precisamente de tales males. Tal vez, si no te es-
pabilas, te prendan a ti y a mi compañero Alcibíades —cuan-
b do pierdan lo antiguo además de lo actualmente poseído—,
no siendo vosotros causa de tales males, sino tal vez concausas.

Aunque yo mismo veo está ahora pasando algo insensato, y lo oigo, respecto de los varones antiguos; porque percibo que, cuando la Ciudad prende, por injusto, a alguno de los varones políticos, indígnanse éstos y protestan cual si les pasara algo terrible, porque habiendo hecho a la Ciudad muchas cosas y buenas, destrúyelos Ella, —tales son sus palabras. Pero, en total, es una mentira, porque ni un solo gobernante
c de Ciudad ha sido jamás destruido por la Ciudad de la que es gobernante. Es casi el mismo caso el de los que se las dan de políticos y el de los que de sofistas. Porque los sofistas, siendo por lo demás sabios, hacen algo sorprendente: afirmando ser maestros, acusan frecuentemente a los discípulos de tratarlos a ellos mal, defraudarlos de su salario y ni siquiera
d agradecerles los favores que de ellos recibieron. ¿Qué de más irracional que tal razonamiento?; que hombres buenos ya y justos —de quienes el maestro arrancó la injusticia— poseedores de la justicia sean injustos precisamente a causa de lo que no poseen. ¿No te parece esto, compañero, desconcertante? En verdad me forzaste a hacer el demagogo al no querer, Calicles, responderme.

CALICLES. ¿Pero tú no eres capaz de hablar a no ser que alguien te responda?

e SÓCRATES. Tal parece. Estoy, por cierto, extendiendo los razonamientos, ya que no quieres responderme. Mas, bueno de Calicles, dime, ¡por el Amigo!: ¿no te parece fuera de razón el que quien afirma haber hecho bueno a alguien le reproche el ser malo, a pesar de haberlo él hecho bueno y estar siéndolo aún?

CALICLES. Me lo parece.

SÓCRATES. ¿Pues que no oyes decir tales cosas a los que profesan educar a los hombres para la virtud?

520a CALICLES. Yo, sí; pero, ¿qué dirías acerca de hombres de ningún valor?

SÓCRATES. Mas, ¿qué dirías acerca de aquellos que profesando gobernar la Ciudad y cuidarse solícitamente de que sea óptima, la acusan a su vez, cuando se presente la oportunidad, de que es perversísima? ¿Crees distinguirse en algo éstos de aquéllos? Lo mismo, Calicles feliz, son sofistas y orador, o casi lo mismo y próximos, como le decía yo a Polo. Mas tú,

por ignorancia, tienes por algo bellísimo a lo uno: a la retó-
b rica; mas desprecias lo otro. Pero, en verdad, la sofística es más bella que la retórica tanto cuanto lo es la legislativa respecto de la judicativa; y la gimnástica, respecto de la medicina. Mas yo, por cierto, creía que no les está bien a oradores políticos y sofistas quejarse de ese hecho: que el educado por ellos se porte mal con ellos; que según este mismo razonamiento se acusan a la vez a sí mismos de no haber ayudado en nada a los que afirmaban ellos ayudar. ¿No es así?

c CALICLES. Ciertamente.

SÓCRATES. Más aún: adelantarse a hacer buenas obras sin paga, solamente a éstos, verosímilmente, les está bien, si hablaran según verdad. Porque el beneficiado con otra clase de obras buenas, cual el hecho veloz por adiestrador, tal vez dejaría de agradecérselo si fue el adiestrador quien se ofreció y no convino con él en que, en adquiriendo la velocidad, reci-
d biría de inmediato y sin más su salario en dinero. Porque no creo que los hombres obren injustamente por lentitud sino por injusticia. ¿Es así?

CALICLES. Sí.

SÓCRATES. Según esto, quien arranque precisamente la injusticia, en nada jamás será perjudicado. Solamente es segura esta clase de beneficencia, si, en realidad, pudiera alguien hacer buenos a otros. ¿No es así?

CALICLES. Lo afirmo.

SÓCRATES. Por esto, pues, nada tiene de feo, al parecer, recibir dinero por dar consejos en cualquier otro asunto, cual sobre edificación o sobre otras artes.

e CALICLES. Tal parece.

SÓCRATES. Empero, acerca de esa obra: de qué manera sería uno óptimo y administraría mejor su casa o Ciudad se tiene por feo negarse a dar consejos, si no le dan plata. ¿Es así?

CALICLES. Sí.

SÓCRATES. Claramente, pues, tal es la causa por la que sólo esta clase de beneficencia hace que quien la recibió desee

devolver bien por bien; de manera que parece ser bella señal de haber hecho tal beneficencia si se le devuelve bien por bien. Y si no, no. ¿Son las cosas así?

521a CALICLES. Lo son.

SÓCRATES. Defíneme, pues, ¿a qué clase de cuidado por la Ciudad me exhortas; a la de luchar, cual médico, para que los atenienses sean los mejores posibles, o cual futuro sirviente y asociado en gustos? Dime la verdad, Calicles. Es de justicia que cual comenzaste franqueándote conmigo, termines diciéndome lo que piensas. Y ahora, respóndeme bien y gallardamente.

CALICLES. Digo, pues, que cual futuro sirviente.

b SÓCRATES. ¿Así que, Calicles gallardo, me exhortas a
que los adule?

CALICLES. Sócrates, si te place más llamarlo "cosa de Mysio"; que si no haces esto...

SÓCRATES. No digas lo que tantas veces he dicho: que
"cualquiera me hará matar", a fin de que, a mi vez, no te diga
que "un malo matará a varón bueno". Ni que "me arrebatará
lo que tengo", para que, a mi vez no te diga que "no sabrá
c qué hacer con lo arrebatado; injustamente me lo arrebató; pa-
recidamente, injustamente se servirá de lo arrebatado, y, si
injustamente, feamente; y si, feamente, malamente".

CALICLES. Me parece, Sócrates, que estás convencido de que nada de esto te pasará, cual si estuvieras seguro en casa y no llevado a un juzgado por un hombre tal vez grandemente perverso y ruin.

SÓCRATES. Soy, en verdad, Calicles, un insensato si no
creo que en esta Ciudad, no le puede pasar cualquier cosa a
cualquiera. Empero, sé bien precisamente que, si voy a un juz-
d gado y corro alguno de los peligros de que me hablas, quien
me llevare a él será, a mi juicio, un perverso, porque ningún
bueno llevaría allá a varón en nada injusto. Y nada tendría de
sorprendente el que tuviera que morir. ¿Quieres que te diga
por qué preveo esto?

CALICLES. Absolutamente.

SÓCRATES. Creo ser uno de los pocos atenienses, por no decir el único, que con arte verdaderamente política emprende, único entre los actuales, hacer política. Así que, por no hacer
e para agradar mis ordinarios discursos —sino en vistas a lo mejor; no para complacer, ni queriendo hacer lo que me recomiendas: esas sutilezas— no tendré qué decir en el juzgado. Reviéneme lo que dije a Polo, porque me juzgaría cual se juzgara un médico, acusado, ante niños, por un cocinero. Porque considera cómo se defendería tal hombre, cogido en tales circunstancias, si se le acusara diciendo: "niños, este varón, aquí presente, os ha hecho a vosotros mismos muchos males; aun a los más jóvenes de vosotros os destruye con sajaduras y cau-
522a terios; enflaqueciéndoos y asfixiándoos hace que no caigáis en cuenta de que os está dando amargas posiciones y forzándoos a pasar hambre y sed; no como yo que os harta de muchas, deleitosas y variadas viandas". ¿Qué crees tendría el médico que decir, cogido en tan mal trance? O si dijera: "Niños, es verdad haber hecho yo todo eso, por higiene". ¡Cuán grande, crees, fuera la gritería que armaran tales jueces? ¿No sería bien grande?

CALICLES. Tal vez; así hay que creerlo.

SÓCRATES. ¿Crees, pues, que el así atrapado sin escape tendría algo que responder?

b CALICLES. Absolutamente.

SÓCRATES. Eso mismo me pasaría, bien lo sé, llevado al juzgado. Porque no podré hablarles de los placeres que yo he proveído, y ellos tomen cual beneficios y ayudas; ni, por otra parte, envidio yo ni a proveedores ni a provistos. Y si alguien afirma que corrompo a los más jóvenes, despistándolos, o que vilipendio o en privado o en público a los más viejos con maliciosas palabras, no podré ni decir la verdad: que
c justicieramente digo todo eso y que, varones jueces, lo hago en favor vuestro; ni decir alguna otra cosa. Así que aceptaré lo que sobreviniere.

CALICLES. ¿Te parece, pues, Sócrates, que hace bella figura ante la Ciudad hombre así dispuesto, e incapaz de ayudarse a sí mismo?

SÓCRATES. Por cierto que sí, si posee, Calicles, lo que tú has tantas veces admitido: si se ha ayudado a sí mismo por

no haber ni dicho ni hecho nada injusto ni respecto de hom-
d bres ni de dioses. Porque hemos convenido muchas veces en que tal ayuda es, para uno mismo, la máxima-y-mejor. Si, pues, me convenciera de que no puedo ni ayudarme a mí mismo con tal clase de ayuda, ni ayudar a otro, me avergonzaría, refutado así, tanto ante muchos como ante pocos, o a solas por uno solo; y si muriera a causa de tal impotencia, me irritaría; mas si por falta de retórica adulona tuviera tal fin, sé bien que verías cuán fácilmente llevo la muerte. Porque nadie teme el
e morir, a no ser que uno sea de todo en todo falto de razón y de virilidad; se teme, por el contrario, obrar injustamente, porque llegar al Hades con alma rebosante en injusticias es de todos los males el supremo. Pero, si quieres, estoy dispuesto a decirte, cómo pasa esto, en forma de leyenda.

CALICLES. Ya que has puesto su final a lo demás; ponlo también a esto.

523a SÓCRATES. «Escucha ahora», dicen, «un grandemente bello discurso» que tú tendrás seguramente por mito, así lo pienso; mas yo, por leyenda, —porque cual verdaderamente real te diré lo que estoy a punto de decir: pues, como dice Homero, Júpiter, Neptuno y Plutón se dividieron el principado
b que de su padre recibieron. En tiempo de Cronos era ley, y desde entonces lo es aún para los dioses, que, respecto de los hombres, el que de ellos hubiera transcurrido su vida justa y piadosamente, después de muerto, yendo a las Islas de los bienaventurados, habitase allí con toda felicidad, lejos de males; mas el que injusta e impíamente, fuera a esa prisión de expiación y castigos, llamada "Tártaro".

Los jueces de ellos, cuando Cronos —y aun al comienzo del reinado de Júpiter— eran vivientes que juzgaban a vivientes en el mismo día en que iban éstos a morir; por lo cual las sentencias resultaban mal juzgadas. Plutón, pues, y los cui-
c dadores de las Islas bienaventuradas, fueron y dijeron a Júpiter que de las dos partes les llegaban hombres indignos. Respondió, pues, Júpiter: "Mas yo", dijo, "terminaré con esto, que, en efecto, las sentencias son ahora mal juzgadas, porque a los juzgados se los juzga todavía vestidos, ya que se los juzga aún vivos. Que muchos", prosiguió, "de almas perversas, están vestidos de cuerpos bellos, de linajes y riquezas; y, cuando se va a decidir, lléganles muchos testigos, testificando

τίσεώς τε καὶ δίκης δεσμωτήριον, ὃ δὴ Τάρταρον καλοῦσιν,
ἰέναι.

Τούτων δὲ δικασταὶ ἐπὶ Κρόνου καὶ ἔτι νεωστὶ τοῦ Διὸς
τὴν ἀρχὴν ἔχοντος ζῶντες ἦσαν ζώντων, ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ
δικάζοντες ᾗ μέλλοιεν τελευτᾶν. Κακῶς οὖν αἱ δίκαι ἐκρί-
νοντο· ὅ τε οὖν Πλούτων καὶ οἱ ἐπιμεληταὶ οἱ ἐκ μακάρων
νήσων ἰόντες ἔλεγον πρὸς τὸν Δία ὅτι φοιτῷέν σφιν ἄν-
θρωποι ἑκατέρωσε ἀνάξιοι. Εἶπεν οὖν ὁ Ζεύς· Ἀλλ' ἐγώ, c
ἔφη, παύσω τοῦτο γιγνόμενον. Νῦν μὲν γὰρ κακῶς αἱ δίκαι
δικάζονται. Ἀμπεχόμενοι γάρ, ἔφη, οἱ κρινόμενοι κρίνον-
ται· ζῶντες γὰρ κρίνονται. Πολλοὶ οὖν, ἦ δ' ὅς, ψυχὰς
πονηρὰς ἔχοντες ἠμφιεσμένοι εἰσὶ σώματά τε καλὰ καὶ
γένη καὶ πλούτους, καί, ἐπειδὰν ἡ κρίσις ᾖ, ἔρχονται αὐ-
τοῖς πολλοὶ μάρτυρες, μαρτυρήσοντες ὡς δικαίως βεβιώ-
κασιν· οἱ οὖν δικασταὶ ὑπό τε τούτων ἐκπλήττονται, καὶ d
ἅμα καὶ αὐτοὶ ἀμπεχόμενοι δικάζουσι, πρὸ τῆς ψυχῆς τῆς
αὑτῶν ὀφθαλμοὺς καὶ ὦτα καὶ ὅλον τὸ σῶμα προκεκαλυμ-
μένοι. Ταῦτα δὴ αὐτοῖς πάντα ἐπίπροσθεν γίγνεται, καὶ
τὰ αὑτῶν ἀμφιέσματα καὶ τὰ τῶν κρινομένων. Πρῶτον μὲν
οὖν, ἔφη, παυστέον ἐστὶν προειδότας αὐτοὺς τὸν θάνατον·
νῦν γὰρ προΐσασι. Τοῦτο μὲν οὖν καὶ δὴ εἴρηται τῷ Προ-
μηθεῖ ὅπως ἂν παύσῃ αὐτῶν. Ἔπειτα γυμνοὺς κριτέον e
ἁπάντων τούτων· τεθνεῶτας γὰρ δεῖ κρίνεσθαι. Καὶ τὸν
κριτὴν δεῖ γυμνὸν εἶναι, τεθνεῶτα, αὐτῇ τῇ ψυχῇ αὐτὴν
τὴν ψυχὴν θεωροῦντα ἐξαίφνης ἀποθανόντος ἑκάστου,
ἔρημον πάντων τῶν συγγενῶν καὶ καταλιπόντα ἐπὶ τῆς
γῆς πάντα ἐκεῖνον τὸν κόσμον, ἵνα δικαία ἡ κρίσις ᾖ. Ἐγὼ
μὲν οὖν ταῦτα ἐγνωκὼς πρότερος ἢ ὑμεῖς ἐποιησάμην
δικαστὰς ὑεῖς ἐμαυτοῦ, δύο μὲν ἐκ τῆς Ἀσίας, Μίνω τε 524
καὶ Ῥαδάμανθυν, ἕνα δὲ ἐκ τῆς Εὐρώπης, Αἰακόν· οὗτοι
οὖν ἐπειδὰν τελευτήσωσι, δικάσουσιν ἐν τῷ λειμῶνι, ἐν τῇ

523 b 6 χρόνου TWY : χρίνου B || b 7 τῇ F Stobaeus : om. BTY || b 9 οἱ (ante ἐκ) Plutarchus : om. codd. || b 10 σφιν codd. : σφίσιν Stobaeus, Plutarchus.

d que han vivido justamente. Desconciértanse por ello los jueces,
aparte de que ellos mismos juzgan vestidos, bien ocultados
ellos, ante sus propias almas, por sus ojos, oídos y aun el
cuerpo entero. Son entonces obstáculos todo ello: tanto sus
propios vestidos como los de los a juzgar. Así que lo primero",
dijo, "hay que terminar con eso de que prevean la muerte,
como lo saben ahora". Ya se ha comunicado, pues, a Prometeo
la manera como se termine con esto. Además: "a todos se los
e ha de juzgar desnudos, porque hay que juzgarlos ya muertos.
También el juez ha de estar desnudo, muerto, para que con
su propia alma contemple el alma del que hace un momento
acaba de morir, a solas de todos los parientes y habiendo de-
jado en la tierra todas sus pompas, a fin de que la sentencia
sea justa. Pues bien: habiendo sabido yo todo esto antes que
vosotros hice jueces a mis hijos: dos del Asia, Minos y Ra-
524a damanto; y uno de Europa, Eaco; una vez muertos, juzgarán
en la pradera, en esa bifurcación de la que salen ese par de
caminos: el que va a las Islas de los bienaventurados y el que
al Tártaro. A los de Asia los juzgará Radamanto; a los de
Europa, Eaco. Empero, a Minos daré el privilegio de decisión
final si los otros dos dudan en algo; así será perfectamente
justa la sentencia sobre el destino de los humanos".

Tal es, Calicles, lo que he oído y creo ser verdad. De tales
b palabras saco una conclusión cual la siguiente: Paréceme que
la muerte no resulta ser más que separación de dos cosas apa-
readas: el alma y el cuerpo, una con otra. Empero, una vez
separadas una de otra, cada una de ellas conserva, en nada
disminuida, la misma manera de ser que cuando el hombre
vivo tenía; el cuerpo, su propia naturaleza, sus remiendos y
accidentes, todo al descubierto. Si, por ejemplo, el cuerpo de
c alguien fue grande o de natural o por bien alimentado, o por
ambas cosas, durante su vida, también después de muerto será
grande el cadáver; y si grueso, grueso será de muerto, y así de
lo demás; y si cuidó la cabellera, el cadáver la tendrá también.
Además: si se le azotó y tenía de vivo en su cuerpo, cual
huellas, cicatrices de los latigazos u otras heridas, también de
muerto se verá las tiene su cuerpo. Y si viviendo tuvo alguien
miembros rotos o deformados, eso mismo quedará patente
d en el muerto. En una palabra: lo que de viviente adquirió el
cuerpo, quedará tal cual manifiesto, de muerto, o todo o lo
más, por un tiempo. Lo mismo me parece pasar aun respecto
del alma, Calicles; todo lo del alma quedará de manifiesto, una

vez desnuda de cuerpo: tanto lo de su naturaleza como las
afecciones que el hombre adquirió en el alma al emprender
e cada acción. Cuando, pues, han llegado ante el juez, los de
Asia ante Radamanto, Radamanto, reteniéndolos, contempla el
alma de cada uno, sin saber de quién es; muchas veces, ca-
yendo en su mano el Gran Rey u otro rey cualquiera o un
potentado, descubrió no estar nada sana su alma, sino bien
azotada y llena de heridas por perjurios e injusticias que cada
525a una de sus acciones imprimió en el alma; todo está retorcido
por mentira y vanidad; y nada, recto, por no haber sido criado
con verdad. Y vio Radamanto que de licencia, molicie, inso-
lencia, incontinencia en las acciones, además de desproporción
y fealdad está llena a rebosar su alma. En viéndolo que lo
vio, envíala ignominiosa, inmediatamente, a prisión, a donde
apenas llegada sufra los condignos padecimientos.

b Es condigno que cualquier castigado, y castigado correc-
tamente por otro, o bien se haga mejor y se beneficie o sirva
de ejemplo a los demás, a fin de que, viéndolo padecer lo que
padece, por miedo se hagan ellos mejores. Hay quienes se han
beneficiado pagando la justa pena a dioses y a hombres; tales
son los que faltaron con faltas sanables; no obstante, mediante
dolores y sufrimientos viéneles tal beneficio, aquí y en el
Hades, porque no hay otra manera de librarse de la injusticia.
Empero, quienes fueron tan extremadamente injustos que sus
injusticias resultaron insanables, sirven de paradigmas. Ellos,
c ciertamente, en nada se benefician ya, pues son incurables;
mas benefícianse otros viendo que, por sus crímenes, están
padeciendo máximos, dolorosísimos y terribilísimos padeci-
mientos para siempre jamás, colgados, sencillamente, cual para-
digmas en la prisión del Hades, —espectáculos y alecciona-
d mientos para los injustos que vayan llegando.

Uno de ellos, afirmo, será Arquelao, si es verdad lo que
cuenta Polo, y cualquier otro tirano de su ralea. Creo además
que la mayoría de tales paradigmas proviene de tiranos, reyes,
potentados y administradores de públicos asuntos; ya que, por
la licenciosidad, cometen superlativamente grandes e impíos
crímenes. Testimonios de ello nos los da Homero mismo; por-
e que de reyes y potentados sacó, cual casos de castigados en el
Hades para siempre, a Tántalo, Sísifo y Tityos. Empero, a Ter-
sites, o a cualquiera persona privada malhechor, nadie aplicó,
cual a incurable, grandes castigos porque, a lo que creo, no

dispuso de gran licencia, por lo que fue más feliz que quienes
526a la tuvieron; que, en efecto, Calicles, de los potentados salen los hombres más perversos. No obstante, pueden salir de entre ellos varones buenos, y son grandemente de admirar los que resultaren tales.

Difícil cosa es, Calicles; y merece gran elogio quien disponiendo de gran licencia para obrar injustamente, viva siempre justamente. Pero pocos son los tales. Mas los ha habido aquí y en otras partes; y aun creo habrá varones bellos-y-buenos en virtud de administrar justamente lo que se les en-
b comiende. Uno hubo, y grandemente afamado ante todos los helenos: Arístides, hijo de Lisímaco. Pero la mayoría de los potentados, óptimo Calicles, resultan malos.

Como decía, pues, cuando al dicho Radamanto le llega uno de éstos, nada en absoluto sabe de él: ni quién es ni de quiénes; pero sí, que es perverso. En percibiendo lo cual, lo envía al Tártaro imprimiendo en él una señal de si lo cree curable o incurable. En llegando, padecerá lo merecido. Pero, a veces, viendo otra alma que ha vivido piadosamente y con
c verdad, sea la de varón privado o la de cualquier otro —mas, sobre todo, como yo afirmo, Calicles, la de un filósofo que ha hecho su quehacer, y durante su vida no fue un metomentodo— admírase, y envíala a las Islas de los bienaventurados. Lo mismo también Eaco. Cada uno de estos dos juzga con vara en mano. Empero, Minos está sentado de supervisor;
d sólo él tiene cetro de oro, como dice Ulises, según Homero, lo vio:

Cetro de oro en mano, impartiendo justicia a los muertos.

En cuanto a mí, Calicles, estoy convencido de esta leyenda; y medito cómo apareceré ante el juez con alma perfectamente sana; envío, pues, a paseo esas honras, las de la mayoría; y con los ojos puestos en la verdad trataré realmente de ser lo mejor que pueda; vivir así; y cuando llegue el morir,
e morir así. Y en la medida de mi poder exhorto a todos los demás hombres —y aun a ti, invirtiendo tu exhortación— a este tipo de vida y a éste de combate que yo afirmo ser superior y contrario a todos los de aquí. Y a ti te reprocho el que no serás capaz de ayudarte cuando te llegue el juicio y la decisión de que estaba hablando. Mas cuando, puesto ya ante el juez, el hijo de Egina se apodere de ti y te arrastre, boqui-

527a abierto y mareado estarás no menos tú allá, que yo aquí; y
tal vez habrá quien te golpee, te abofetee ignominiosamente,
y de mil maneras te maltrate.

Pero tal vez te parezca esto dicho cual cuentos de vieja,
y lo menosprecies; y nada tendría de sorprendente el menos-
preciarlos si, rebuscando, pudiéramos encontrar algo mejor y
más verdadero que ellos. Mas estás viendo que, aun siendo
b tres vosotros —y por cierto los más sabios de los actuales
griegos— tú, Polo y Gorgias no podéis demostrar que haya
de vivirse una vida diferente de ésta, que aun para Allá sea
conveniente. Mas entre tantos razonamientos refutados, uno
solo queda firme: éste: que hay que guardarse de obrar injus-
tamente más que de padecer injustamente; y que, sobre todo,
ha procurar un varón no precisamente parecer bueno, sino
serlo, tanto en privado como en público. Pero que si en algo
ha sido malo alguien, hay que castigarlo; y que esto es, después
c de ser justo, bueno en segundo lugar: hacerse justo, y, casti-
gado, pagar la justa pena. Y que ha de huirse de todo halago,
tanto respecto de sí mismo como respecto de los otros, sean
pocos o muchos. Y que debe usarse siempre de la retórica pre-
cisamente para lo justo, e igual cualquiera otra actividad.

Hazme, pues, caso, y acompáñame aquí y a donde, en
llegando, serás feliz de viviente y de muerto, —cual mi razo-
namiento lo muestra. Y deja que un cualquiera te desprecie
d cual insensato; y, si quiere, te maltrate; que, ¡por Júpiter!, tú
pisotearás impertérrito tal golpe indigno, porque nada de te-
rrible sobrevendrá a quien sea, en realidad, bello-y-bueno en
la práctica de la virtud.

Después de haberlo así practicado en común, si nos pa-
rece ya necesario nos meteremos en política o nos consultare-
mos entonces sobre los que nos parezca, por estar siendo ya
mejores consultores que ahora. Que es vergonzoso, siendo lo
que estamos pareciendo ser, nos engallemos cual si fuéramos
algo, cuando ni siquiera pensamos jamás lo mismo sobre los
mismos puntos, y eso que versan sobre lo máximo y mejor.
e ¡A tan gran falta de educación llegamos! Sirvámonos, pues,
cual de guía de este razonamiento, ya para nosotros evidente,
que nos indica que el mejor régimen de vida es, practicando
la justicia y demás virtudes, vivir y morir. Sigámoslo, pues, y
exhortemos a él a los demás; mas no a aquel otro razona-
miento, fiándote tú del cual, me exhortas, porque no es digno
ni de nada ni de nadie, Calicles.

NOTAS AL GORGIAS

448 d.

La "dialéctica" pregunta e investiga "la virtud o poder" (δύναμις, 447 c) de algo —aquí de un arte; la de Gorgias, la Retórica— y "qué es" (τί ἐστιν). Mas no pregunta por la calidad (ποία τις); si es arte loable o censurable (ψέγοντος, 448 e), o si es la mejor y más bella (448 c) de las artes o si es la que "hace progresar a nuestro tiempo" (τὸν αἰῶνα ἡμῶν). Por esto se ha traducido aquí δια-λέγεσθαι por "dialéctica", en vez del ambiguo "dialogar", darse a dialogar.

449 a.

Homero, *Ilíada*, VI, 211, XIV, 113.

449 d.

"¿Sobre qué especial realidad" versa la retórica?, τί τῶν ὄντων τυγχάνει οὖσα. Pregunta dialéctica; no, retórica. Pregunta, como se verá inmediatamente, por el peculiar "poder", por la eficiencia especial de la arte retórica: sobre qué versa, o es entendida (ἐπιστήμη).

"Versa sobre razones habladas" (περὶ λόγους), dice Gorgias. La palabra λόγος es "acorde" (Cf. I.1) de múltiples notas, resonante consonantemente a varias a la vez y a la una, —cual rico acorde musical. Aquí se ha reducido el acorde a dos notas "razones-habladas", razones *pensadas* (φρονεῖν), razones *habladas* (λέγειν).

449 e.

Sócrates va haciendo anudar los componentes de pensamiento (φρονεῖν) —palabra (λέγειν)— obra (πρᾶγμα, 450 b) peculiares de un arte (τέχνη) o ciencia (ἐπιστήμη, casi solo pericia, destreza de entendidos), a fin de obligar a Gorgias a definir la Retórica, —frente a medicina, gimnástica.

450 c.

Todo lo que tienen de ciencia las demás artes se les va en habilidades manuales (χειρούργημα, χείς, ἔργον) y acciones parecidas. En la retórica no hay nada de tal "man-eje", sino que toda su actividad y señorío (κύρωσις) consiste en razones habladas. Tal es la definición: poder-acción-hecho de ella-su objeto (πρᾶγμα). Mas no es suficiente para distinguirla de otras "artes". Sócrates clasifica las artes en dos tipos (450 c, d, e). En uno de ellos entrarían, sin distinguirse, la retórica y otras artes.

451 a, b, c.

La arte aritmética versa sobre los números en sí mismos y sus propiedades (par-impar); sean ellos cuantos se dé el caso (τυγχάνει) de ser. Empero, la calculatoria (λογιστική, λόγος en que suena dominante lo de "cuenta", Cl. I.1, sobre lo de razón) versa, además y precisamente sobre su multitud (πλῆθος): cuántos pares hay, cuántos impares, cuántos más o menos o igual de unos que de otros. Si hay, en un caso, más pares que impares...; y sus relaciones (πρὸς ἄλληλα): suma, multiplicación... doble, triple... (4 = 2 + 2, 6 = 2.3...).

451 d, e.

Escolio (canto, μέλος) apendicular, σκολιόν, cual comentario de un com-bebercio —συμ-πόσιον— o sim-posio: reunión de bebida colectiva; a diferencia de συν-σιτίον, o con-mensalía, comida en común, de ordinario por ley o costumbre establecida en Ciudad. El escolio es de autor anónimo (ὁ ποιητής τοῦ σκολιοῦ).

453 a.

La palabra πειθῶ es palabra "acorde" (Cl. I) de varios significados conexos y con-cordantes: persuadir-convencer que llevan, casi sin más, a obedecer. Enseñar (453 d) es, además de enseñar algo (ὁτιοῦν πρᾶγμα), persuadir-convencer. Además

454 c.

van conexos y acordados "aprender" (haber aprendido, μεμαθηκέναι) y "haber creído" (πεπιστευκέναι).

Enseñar	persuadir convencer	}
Aprender	creer	}

454 d.

La creencia (πίστις = fe + confianza), creer en ( ) y confiarse a ( ) puede ser verdadera o falsa. Mas la ciencia no puede ser falsa.

454 e.

Hay dos eidoses (εἴδη) de persuasión-convencimiento. Para el término eidos véase Cl. III.1. La palabra "eidos" no reaparece sino en 503 e. En ambos casos la usa Sócrates en un sentido general, y aun semivisible: que —la obra misma que hace un artesano-artífice (δημιουργός) tenga en sí (σχῇ) un cierto eidos (εἶδός τι)— lo tengan las obras de pintor, edificador, naviero... Estos han de estar mirando (ἀποβλέπων πρὸς τι) un "eidos"; y, mirándolo, aportar a la obra lo que le conviene, —escoger (ἐκλεγόμενος) materiales, colores...

El diálogo, por tanto, lo guía Sócrates según el plan "definir", —y no eidética o dialécticamente.

456 d.

"el día entero" (τὴν ἡμέραν ὅλην). No es exageración. "Diálogos" hay que lo duran. Y aun dos, en una misma mañana. Este mismo diálogo pudo llenar una mañana, o tarde, entera.

461 a.

"¡Por el Perro!", μὰ τὸν κύνα. Juramento, tal vez de origen egipcio (482 a). El dios Anubis era representado con cabeza de perro. Acerca del "tono" que dan tales juramentos a un diálogo véase Cl. I.6.

463 d.

Para la relación de εἴδωλον (eídolo) con εἶδος, Cf. Cl. III.1. Nótese la vinculación, bien griega, de bello con bueno (καλὸς κἀγαθός) y la correspondiente de feo con bello (Cl. I.3).

472 a, b.

En el Dionisio, templo de; en el Pitio, templo de Apolo délfico, al estilo de la Acrópolis.

"expulsarme de la realidad y de la verdad", literalmente, "de la esencia (οὐσία) y de lo verdadero (ἀληθοῦς)".

472 d.

Sócrates emplea aquí dos palabras: μάκαρ (μακάριος) y εὐδαίμων. La primera designaba clásicamente (Homero) el tipo de dicha peculiar a los dioses y parientes próximos. Traduzcámosla por "felicidad". La segunda designaría el tipo de dicha máximo accesible a un hombre: "buenaventura"; algo así cual una dicha que lo eleva —a veces, por buena suerte (εὖ)— a daimon. Bien-estar (εὖ-ἑξία) designaría el tipo de dicha estrictamente humano.

No parece que Sócrates emplee estas palabras en sentido riguroso, hablando con Polo; la traducción, tampoco.

472 e.

"dar (lo suyo a) la justicia", διδόναι δίκην; frase equivalente a la de "διδόναι λόγον", dar cuenta, dar cuenta-y-razón (Cl. I.1), dar (lo suyo a) la razón, al razonamiento. Actos de espontaneidad magnificente.

484 a.

Calicles se pone —sincera o demagógicamente— a favor de los jóvenes. Nótese la fuerza de las palabras: leones, los mejores y más fuertes: moldearlos (πλάττειν); no sólo hacer de ellos sirvientes (δουλεύει), sino, esclavos (καταδουλούμενα, sirvientes sumisos), mediante encantamientos enmollecedores (κατὰ-ἐπ-ᾄδοντες).

485 c, d.

Calicles emplea aquí la palabra "filosofante" (φιλοσοφοῦντα); no, la de filósofo; de viejo, no se puede estar aún "filosofando", —cual Sócrates, a sus 65 años, lo está haciendo en este diálogo, a costa de Gorgias y Polo; no, de él, de Calicles, que no se deja tan fácil y dócilmente. Sócrates confesará en su "Apología" que es su deber "vivir filosofando", —φιλοσοφοῦντα με δεῖν ζῆν, 28 e.

485 d.

Homero, *Ilíada* IX, 441.

489 c.

νόμιμα, es lo establecido cual ley, o por ley. Y no, simplemente, lo legal, legalizado o concordante con una ley, establecida por otro.

493 a, b.

Juego de palabras entre πίθ·ανον, πίθ·ον, πεισ·τ·ικόν (πείθειν). No es de fiar (πιθ, πειθ) una vasija (πιθ-). Hay en el alma cierta parte de ella que, cual vasija rajada, no es de fiar. La traducción ha procurado imitar el juego, sin conseguirlo del todo, —lo que fuera demasiada casualidad. Lo mismo respecto del probable juego entre ἀνοήτους y ἀμυήτους, —*in-in*teligentes e *in-in*iciados. Si μυήτους se emparenta con μύω (cerrar), la alusión a vasija agujereada —no cerrada, de labios o de párpados— resultaría aceptable. Aquí Hades (Ἅδης) se lo emparenta con ἀ·ειδές: lo in-visible.

493 d.

"de la misma escuela", ἐκ τοῦ αὐτοῦ γυμνασίου: del mismo "gimnasio". Por lo que se hecha de ver que gimnasio, gimnástica... tienen una acepción mucho más amplia que ahora gimnasio y gimnasia. "Gimnasio" era lugar (inventado y usado) para cultura del cuerpo y del alma, —y aun especialmente propicio para "diálogos".

495 a.

"la realidad" —τὰ ὄντα: lo que las cosas son o están siendo (Cl. IV.3).

497 c.

Alusión a la "iniciación en los misterios pequeños" (que tenía lugar en Atenas, del 19 al 21 de Antesterión) y a la de en los grandes (que se verificaba en Eleusis, del 21 al 23 Boedromion).

497 e.

Tal vez "presencia" no declare la fuerza de παρ·ουσία, que es presencia (de algo) en la realidad (de otro). Lo Bueno (ἀγαθόν), lo Bello (κάλλος) hacen "realmente" buenos y bellos a aquellos en quienes estén siendo (οὐσία,

ὄν); y no presentacionalmente buenos o bellos por estar, simplemente, presentes en ellos lo Bueno y lo Bello.

498 e.

"Haz conmigo, en común, la cuenta-y-razón" (συν-λόγισαι, λόγος) (Cl. I. 1). Se ha hecho una "cuenta" —valoración graduada con más, más, menos, menos, igual, casi igual. "Logos" ha resonado aquí a cuenta-y-razón.

"Todo ha de hacerse por mor de lo Bueno" (τῶν ἀγαθῶν); no, precisamente de "los bienes", pues éstos son un plural irreductible a unidad, por cada uno de cuyos elementos es imposible hacer todo lo demás. "Lo Bueno" (τὸ ἀγαθόν), como literalmente dice más adelante el texto, es fin-y-final (τέλος Cl. I. 4) de todas las acciones y por mor de El hay que hacer todo lo demás. Mas si se quiere distinguir entre "los bienes" (τῶν ἀγαθῶν, tomados en plural) y lo Bueno (τὸ 'Αγαθόν) se diría: "por mor de los bienes han de hacerse todas las cosas; mas el fin-y-final de todas es lo Bueno; de todas, cosas y acciones". Los bienes, cada bien, es fin de (algunas acciones), mas no es el Final, el Fin-Final de todas. No parece que Sócrates insista en tal distinción; ni que, si la pensó, se enterara de ella Calicles.

500 c.

"Cacería" (θήρα), literalmente.

501 d.

El agradar a muchas almas a la vez y en conjunto es imposible; sólo lo Mejor unifica. Los bienes disgregan; lo Bueno, lo Mejor, lo Superlativo, por ser únicos, unifican.

504 a.

"reglada-y-ordenadamente" traduce κοσμοῦσι (κόσμος), pues esta palabra es "acorde" de dos significados al menos (Cl. I). A dos perceptiblemente sonaba aún. En pentagrama musical ocuparía dos trozos de dos líneas paralelas

{reglada
{ordenadamente : κόσμος.

506 d.

Nótese la caracterización, bien griega, de Virtud (ἀρετή) mediante orden, rectitud y arte (τάξει, ὀρθότητι, τέχνῃ), recordando que "arte" es palabra "acorde" de artesanía-y-artístico.

507 b, c.

Nótese la repetición, aun reforzada, de "necesidad": "gran necesidad" (πολλὴ ἀνάγκη). Si la virtud incluye, para ser bien practicada, orden-rectitud-arte estas tres calidades aportan "necesidad", —una cierta "in-flexibilidad", (ἀν-ἄγκη).

508 a.

"igualdad, la geométrica" (ἡ ἰσότης ἡ γεωμετρική); más literal, "igualdad, precisamente ésta: la geométrica". No, otra clase de igualdad. La igualdad geométrica coimplica igualdad-medida-concreta; es igualdad que regula (iguala) algo real —vgr. tierra: la mide, la compara con la unidad de medida y la coajusta.

512 b.

"el ingeniero"; literalmente el constructor (o inventor) de máquinas (de artefactos, con dosis de arti-mañas o trucos), μηχανο-ποιόν.

513 a.

"a la constitución de la Ciudad", πολιτεία. La frase castellana exagera el sentido de la palabra griega. Ciudad (πόλις) en unidad de palabra es "acorde" de dos significados al menos: 1) lugar geográfico, delimitado o definido por murallas, inclusive, centro comercial o de intercambio público; y 2) lugar de "vida" ciudadana, regida por leyes y no sólo por costumbres. La conexión verbal entre πόλις, πολιτεία se mantendría, tal vez, diciendo "Ciudad" y "régimen ciudadano", o "régimen político". Baste aquí con esta indicación.

514 e.

πίθος es jarra grande para vino.

515 e.

"orejirrotos", κατεαγότων (oreji-*rotos*); costumbre lacedemonia, introducida, por moda, en Atenas.

516 e.

Homero, Cf. *Odisea,* VI, 120; VIII, 575; IX 175.

521 b.

Alusión a la ya reconocida servilonería de los esclavos misios.

522 e.

"leyenda", λόγος. Cf. I.1.

523 a.

Homero, *Iliada,* XX, 187 ss.

524 a.

Literalmente "ese trí-odo" (τρι-όδος) o tri-furcación de caminos → Islas b. / → Tártaro

del que parten "un par" de caminos, o de caminos que forman un par (τώ ὁδώ); el bien conocido par: camino que va a las Islas de los bienaventurados —camino que lleva al Tártaro.

524 b.

"dos cosas apareadas" (δυοῖν πραγμάτοιν); y no, sencilla y sueltamente, de dos cosas unidas por casualidad.

525 c.

"paradigma" (παρὰ-δείγμα). Hacer de caso singular ejemplar que muestra o demuestra algo general. Paso de "uno" a "todos": de uno que es, no un caso cualquiera, sino "ejemplar"; por "ejemplar" fundamenta el paso —no válido en demostración estricta (ἀπό-δειξις) de uno a todos. Tal caso "ejemplar" asciende a "norma", —o edificante o deterrente.

525 d.

Por la "licenciosidad" (διὰ τὴν ἐξουσίαν). Salirse (ἐξ) de lo propiamente suyo (οὐσία, Cf. I,2): salirse de su "esencia". Aquí se emplea en sentido vago, lo cual no quiere decir que no esté sonando, cual a armónico superior, oíble para griegos, el tono de "propiedad".

526 d.

Homero, *Odisea* XI, 569.

INDICE

IMPRESO DURANTE NOVIEMBRE DE 1981
EN LA IMPRENTA UNIVERSITARIA DE
LA UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA